أيمن عبد الرسول

نقد الإسلام الوضعى

ميريت للنشر والمعلومات
القاهرة ٢٠٠٢

فى نقد الإسلام
الوضعى

مختارات ميريت

فى نقد الإسلام الوضعى

المؤلف: أيمن عبد الرسول

الطبعة الأولى، ٢٠٠٢

٦ (ب) شارع قصر النيل، القاهرة

تليفون / فاكس: ٥٧٥١٥٠٠ (٢٠٢)

merit56 @ hotmail. com

المدير العام: محمد هاشم

الغلاف: أحمد اللباد

رقم الإيداع: ٢٠٠١/١٦٧٩٨

الترقيم الدولى: 977-5938-98-8

إهداء

أول: إلى منابع الحنان فى صحراء حياتى القاحلة: المرحومة جدتى، أمى رعاها الله، صديقتى وحيده.

ثان: إلى زوجة خالى الفرنسية (أنجيل)، كى تعلم أن فى مصر من يهاجر من الآن إلى مستقبل يرجوه!

ثالث: إلى مستقبل أرجوه، ينبت من طين هذه الأرض المفعمة بالأمل: أختى الصغرى، نجلاء.

رابع: إلى أرواحهم، علها تهدأ، وتذكرنى بخير ما: جدى محمد الحسينى، ووالدى الشيخ عبد الرسول.

خامس: إلى كل من قصرت فى حقه، ليعلم أننى ما قصرت عن قصد، فليغفر لى، كما أنا – أيضاً – أغفر له، ولغيره، وإليها حتى لا أضيف تقصيراً جديداً: فريدة النقاش ، صاحبة اكتشافى، محبة وعرفان!

أخير ماجدة القاضى ، أحمد لاشين، حمدين حمدون.

أيمن

فهرس

مفتتح

موقف الإدراك

النفرِّى

المواقف والمخاطبات

أوقفني في الإدراك وقال لي قف بين يدي ترى العلم وترى طريق العلم. وقال لي العلم طرقات تنفذ إلى حقائق العلم، وحقائق العلم عزائمه، وعزائم العلم مبلغه، ومبلغ العلم مطلعه، ومطلع حدة، وحد العلم موقفه.

وقال لي هذا صفة علمك كله وما هو صفة أعمالك كلها.

وقال لي لن تحيط بصفة كلية من شيء فتلك لي ولإحاطتي.

وقال لي كل ما عملت بعلم أسفر لك عن صفة من صفاته.

وقال لي العلم وطرقاته وصف من أوصاف المعرفة، والأعلام في العلم ليس المعرفة أعلام.

وقال لي العلم كله طرقات، طريق عمل طريق فطنة طريق فكرة طريق كبر طريق تعلم طريق تفهم طريق إدراك طريق تذكرة طريق تبصره طريق تنفذ طريق توقف طريق مؤتلفة طريق مختلفة.

وقال لي ما إلى المعرفة طريق ولا طرقات ولا فيها طريق ولا طرقات.

وقال لي المعرفة مستقر الغايات وهي منتهى النهايات.

وقال لي الغايات غاياتك، والنهايات نهاياتك والمستقرات مستقراتك والطرقات طرقاتك.

وقال لي إذا كنت من أهل المعرفة فلا خروج من المعرفة إلا إلى المعرفة ولا طريق في المعرفة ولا إلى المعرفة ولا من المعرفة.

وقال لي إذا استقررت في المعرفة كشفت لك عين اليقين بي فشهدتني فغابت المعرفة وغبت عنك وعن حكم المعرفة، لا غيبة ذهاب عن عارف بل غيبة ذهاب عن حكم معرفة، وغيبة ذهاب عن حكم عارف، فإذا استقررت لك فلا تحكم عليك المعرفة إنما أنا أحكم، ولا بحكمها تكون إنما بحكمي تكون.

وقال لي إذا لم تحكم عليك المعرفة ولم تكن بحكمها أدركت مبلغ العلم، وإذا أدركت مبلغ العلم قمت بحجتي في كل شيء وعلى كل شيء.

وقال لي إذا أدركت مبلغ العلم وجب عليك النطق به فانتظر إذني لك به لتنطق عني فتخبر عني فتكون من سفرائي.

وقال لي إن نطقت عن الوجوب فلم تنتظر إذني نطقت عن العلم فأخبرت عن العلم فكنت سفيرا للعلم فعارضك العلم فلم تستطع رد العلم لأنه يعارضك من عنه نطقت وبلسان من ألسنته أخبرت.

وقال لي علامة إذني لك في في النطق أن تشهد غضبي إن صمت وتشهد زوال غضبي إن نطقت.

وقال لي ليس الإذن أن تشهد ولايتي إن نطقت لأنك إذا شهدت الولاية نطقت عن ألسنة الترغيب والسعة، فملت بالرغبة وأملت وسكنت بالسعة وأسكنت.

وقال لي علامة رؤيتك لغضبي إن صمت ألا تبالي ما ذهب منك في وما بقي.

وقال لي علامة ذلك فيك أن ترضى به حتى تلتقي.

وقال لي إذا لم تبال ببطنك لم تبال ما ذهب في وما بقي، فإن لم تبال بأهلك ولا ولدك رضيت به إلى أن تلتقي.

الباب الأول

مدخل

(١)
تمهيد
تراث الوهم، وهم التراث

١- فلسفة التساؤل

يشكل التراث العربى أحد هموم الفكر المعاصر على مستوى الفكر العربى، ذلك المنشغل بتشكيل خطاب مختلف ينتمى للفضاء المعرفى العربى فى قرن جديد، ومن التراث تبدأ أهم المقولات التى تتردد على صعيد الفكر العربى، وهى مقولة الأزمة، ويعدد المفكرون العرب أسباب الأزمة، منهم من يقدم حلولاً، ومنهم من يكتفى بالنقد، ثمة أصوات خافتة تستدعى مقولة مضادة وتبرهن عليها أو تراهن على أهميتها ألا وهى الثورة الثقافية.

فالثورة الثقافية من أهم المقولات التى يحتاجها العقل العربى فى وضعه الراهن، هذه الثورة التى لم تتبلور بعد ملامحها ، حتى مع كل الإنجازات الحداثية العربية، لجيل ما بعد التنوير..

هل حقاً مر العقل العربى بمرحلة تنوير حقيقية، تبرر وتؤسس لحداثة فكرية، التنوير أى الإيمان بالعقل والانتقال من سلطة النص (بالمعنى الثقافى العام) ، إلى سلطة العقل.. هل تم ذلك فى العقل العربى؟!

فى السطور القادمة سنحاول ، مجتهدين، ومجهدين ، وجاهدين مناقشة بعض القضايا التى تحتل مساحة من تفكيرنا فى الغد، اليوم، الأمس.. موقفنا من التراث، إشكالياته المنهجية، الحلول المقترحة لعلاج أزمة الفكر العربى، باختصار نحن بصدد عدد - يبدو - كبيراً من الأسئلة الصعبة ، فى الأوقات العصيبة التى نعيشها، لتشكل - هذه الأسئلة - أحد محاور تحدياتنا الثقافية العامة والملحة فى آن.

ولنبدأ من محاولة إثارة الأسئلة ، دون طرح مقترح لأجوبة

يقينية، نهائية، لا تقبل الجدل، فمبغانا فى النهاية هو إقامة حوار عن طريق السؤال؛ لنتفق مبدئياً مع مارتن هيدجر – الفيلسوف الوجودى الألمانى – حين قال: أن تكون قادراً على طرح السؤال، فهذا يعنى أن تكون مستعداً لانتظار الإجابة العمر كله ، وكذا يتفق معه عن بعد – إيما نويل كانط – مؤسس الفلسفة النقدية – حيث يؤكد أن الفلسفة: التفلسف الحقيقى هو إثارة الأسئلة ؛ بغض النظر عن وجود أجوبة أصلاً!

ومن هنا تتأسس فلسفة التساؤل – لتثير الأسئلة عن جدواها فالتساؤل يحمل عدة وجوه، فمن جهة يحتمل إثارة إشكالية، مفارقة، تحتمل الإجابة نفياً أو إثباتاً، ومن أخرى يتضمن اختباراً – ضمنياً – للمسؤول ، كما – وكذلك – يشير إلى التعبير عن دهشة السائل.

والسؤال يختلف – فلسفياً – عن التساؤل، فالسؤال بما هو دائرة اتصال بين سائل ومجيب / مسؤول، فهو دائرة مغلقة ، أما التساؤل حيال التعمق فى بنيته، نراه حالة وجودية كاملة، تفترض أن لصاحبها موقفاً مختلفاً عن الذين يعرفون كل شيء، ويحتقرون مثيرى الشغب بالإلحاح علي اللاأدرية، مما يعنى أنه فى النهاية موقف ، أو توقف ، كالإرجاء مثلاً، سواء كان لاأدرية حقيقية ، أو يقيناً يختبر الآخر، أو نزعة دهشوية التكوين، أو استنكاراً لما لا يراه الحق، إنه فى التصور النهائى؛ موقف (مع)، أو (ضد) أو (من).

أين فلسفة التساؤل – تلك – فى الفكر العربى المعاصر؟!

من خلال تجربة الباحث سنحاول وضع بناءات تصورية للخطاب الفكرى العربى المعاصر، بمراجعة نجاحاته، إخفاقاته ، التى لا ننكرها عليه، ولكن إذا وضعنا السؤال فى صيغة تحصره فى دائرة اختصاص الباحث – أى التراث الإسلامى – لوجدنا أن كل الأسئلة تقودنا إلى سؤال ينبع من هاجس واحد، وهم (متفق عليه) هذا الهاجس أسس استفهاماً نصه: أين نحن فى الخطاب العالمى ، وأين هو الفكر الإسلامى المعاصر؟!

وكان قلق، ظلمات بعضها فوق بعض، وكان شك فى إمكانية الوصول إلى إجابة (قطعية الثبوت والدلالة) إذا تحوصلنا فى شرنقة التراث، أو حتى ارتمينا فى أحضان الحداثة، بالطبع لسنا مؤهلين تأهيلاً كاملاً للإجابة عن هذا التساؤل ، إلا من خلال النقد، الفلسفة النقدية، التى

تضع كل شيء على محك التساؤل، النقد، التحليل، هذه الفلسفة - من وجهة نظرنا المتواضعة - هي الكفيلة بتحقيق وعي علمي بالتراث، من خلال سؤال آخر يبدو تأسيسياً عن مشروعية حكم القبور لحياتنا المعاصرة، أو بمعنى أدق، ما مشروعية تحكم الأصوليات - دينية وغير دينية - في حياتنا الراهنة؟!

هذا السؤال يجعلنا نضع عدة محاور لتبني منظومة معرفية تناقش أفكاراً كثيرة من منظور جدل العقل والحق والتاريخ وتتناول بالعرض والمناقشة مصطلحات أخرى للتعامل مع المنظومة المعرفية العربية لتفكيك بنيتها / بنياتها الأساسية، ولعلنا نطرح من خلال هذه الدراسة بعض هذه المفاهيم، وسنحاول في إطار التكثيف اللازم عرضها بشكل مبسط، نرجو ألا يسقطنا في السطحية، ولنبدأ من هناك .. من العقل والقطيعة والثورة، وصولاً إلى التراث وإشكالية المنهج، وانتهاءاً بتنوير التراث أم تراث التنوير؟!

(١-١) العقل والقطيعة والثورة

من أهم أسباب إخفاق الفكر العربي في تجاوز أزمته الراهنه أنه فكر هش نظرياً، يحاول جاهداً الجمع بين العقل والنص، فيتغلب للنص حيناً وللعقل حيناً آخر، ولا يحاول نقد العقل والنص معاً.

والفرق بين العقل في المطلق والعقل الإسلامي يحتاج إلى مراجعة، فالأول حر تماماً، يُنتج نصه المختلف، أما الثاني تابع للوحي لا يتخطاه ، ولا نهوض للفكر العربي إلا بتجاوز مرحلة الوحي الشامل الكامل المطلق إلى مرحلة الوعي البشري النسبي، والإيمان بنسبية المعرفة مقابل امتلاك مطلق الوحي المتخيل عند صاحبه، فالوحي إن كان مطلقاً، الوعي البشري الذي يتعامل معه نسبي الوحي تم تثبيته في نص ثابت، والوعي متغير دائماً، بحسب حاجاته، معطياته، والاستخدام النفعي للعقل والنص معاً هو سر الفشل الذي منيت به حركات التنوير العربية من أقصى اليمين إلى أقصى اليسار، لأنها وقعت في المنطقة الرمادية التي لا تعني الوسط المنطقي ، قدر ما تعني إمساك العصا من المنتصف ودونك محاولات سوف نتعرض لها عند الحديث عن إشكالية المنهج في التعامل مع التراث.

أما بالنسبة للثورة الثقافية، فكل حركة مغايرة للاتجاه العام فى الفكر تعد ثورة بالمعنى الثقافى، حتى وإن كانت رِدّة ، لأن المميز للثورة عن الردة هو القطيعة المعرفية، تلك التى تقوم بها الثورة، وتعبرها الردة!!

ولكن للأسف وبعد أن تنتصر الثورة تتحول إلى ثبات ويقين لا يقبل الجدل، وبالتالى إلى اتجاه عام يرفض التطور وهذا ما عبر عنه توماس كون فى كتابه (بنيه الثورات العلمية) أن الثورة تتحول إلى سلطة، فمن سلطة النص إلى ثورة العقل، ثم لا يلبث هذا العقل الثورى إلا أن يتحول إلى زمن سلطوى هو الآخر يحتاج لمقاومة لإحداث التغيير والتقدم للأمام..

فهل وعى العقل العربى هذا الإشكال؟

هل وهى أنه لابد من التثوير الدائم لأفكاره حتى لا ندور فى حلقة مفرغة من سلطة النص إلى سلطة العقل وبالعكس : لاشك أنه يعيها (تنظيرياً) ولكن واقعياً لا وجود لها.. لماذا؟!

لأن أولى مقدمات الثورة الثقافية هى القطيعة المعرفية، هذا المصطلح (سيئ السمعة)، والذى لا يعنى رفض الجذور أو فقدان الهوية، أو الانهيار الحضارى كما يشيع البعض، لكنه يعنى إمكان عمل قطيعة مع العقل السابق بتأسيس العقل اللاحق.. وهو بذلك يختلف عن (القطيعة الثقافية)، فالأول ممكن - نقصد مصطلح القطيعة المعرفية - بل وحتمى نتيجة لعاملين، تطور حركة التاريخ حيث تتجاوز إنجازات العقل السابق بالمحو والكتابة إلى الأمام والعامل الثانى هو تطور نظرة العقل لنفسه، بمعنى اكتشافه قصور أو خلل فى أدواته المعرفية، ومناهجه ، فالقطيعة المعرفية مبرهنة يفرضها علينا التطور التاريخى والعقلانى فى آن.

أما القطيعة الثقافية فهى مستحيلة، أى غير ممكن الانفصال بالكلية عن ثقافة كاملة تحوى الإطار المعرفى المراد مقاطعته / القطيعة معه!

والتاريخ يحدثنا عن نموذج تطبيقى لتجربة القطيعة المعرفية من ناحية، والثورة الثقافية من ناحية أخرى ، مثال ذلك تجربة الاعتزال فى العقل الإسلامى التى حاولت الانفلات من سلطة النص بالتأويل، أو الوحى بالوعى فكانت ثورة على تراث من القهر والاستبداد، لتفتح آفاق

العدل والحرية، فماذا حدث؟!

لقد حول العقل الاعتزال آلية التأويل إلى سلطة مؤسسة لنص جديد، هذا النص تحول - بفعل السلطة - إلى عقبة فى سبيل الحرية، والثورة الثقافية فى محيطها الجدلى..

ومن هنا نكتشف فقدان العقل الإسلامى / العربى لآليات الثورة الثقافية ، لأسباب موضوعية، أهمها عجز العقل عن تجاوز ذاته إلى آفاق المستقبل، وعدم إمكان القطيعة المعرفية اللازمة للثورة عليه!

وعندما نتسائل عن مستقبل الثقافة العربية فى ظل أزمتها الراهنة، نرى إما القطيعة المعرفية أولاً وإلا فلا مستقبل للثقافة العربية بوضعها الراهن إذا لم تحقق شروط الثورة الثقافية الشاملة، وعلى هذه الثورة المنتظرة - ثقافياً - تجاوز سلبيات الجمود، وإلا تحولت إلى سلطة عائقه لحركة التطور الممتد إلى مالا نهاية..

نعم - يجب أن نعترف - ثمة مشروعات فكرية عربية مغايرة ، تحمل بذور قطيعة ما، سنتعرض لها، إلا أن العقل الإسلامى لم يزل ينظر بعين الشك والترقب لهذه المشروعات التى تحاول تأسيس قطيعة معرفية تسابق الزمن..

ولم يزل العقل الإسلامى الواعد يدور فى فلك نقد النص القديم، وينشغل فترة طويلة بتأسيس قطيعته الخاصة، ومازال العقل السلطوى - المهيمن - قابعاً على هرم الجهل والخرافة، وهو السائد فى مجال الثقافة العربية المعاصرة.

فنظره سريعة على أرصفة الشوارع وبائعى الكتب والمكتبات تعطينا الخلفية الرئيسية للعقل المحكوم بعلاقات ثقافية تنتجها علاقات اجتماعية / اقتصادية تستند إلى ميراث طويل من الاستقرار والاستسلام للأمر الواقع، وغير الواقع.

فالعقل الإسلامى التاريخى لم تكفه العقبات الواقعية التى تواجهه، فاخترع - منشطاً مخيلته الإبداعية - عوائق أخرى تقف فى طريق تقدمه كالجن والعفاريت والقوى الشيطانية المتآمرة عليه وحده!

هذا التراث الذى يثقل صاحبه بعبء هدمه قبل بناء التراث الجديد للغد، وغالباً ما تستغرقنا محاولات الهدم فلا نجد وقتاً للبناء ونندمج فى الهدم، حتى نقع فى حبالة الخطاب القديم، ونتماهى مع ما كنا نهدمه!

والقطيعة المعرفية المطلوبة لا سبيل إلى إيجادها من فراغ ، فلا العقل العربى / الإسلامى غير تصوراته عن الله والإنسان والعالم، ولا حركة التاريخ المحكومة بتصورات العقل السلطوى المتجه نحو الماضى، تقدمت للأمام، من هنا نرصد كم وكيف العقبات التى تجابه القطيعة المعرفية، ومن ثم تقهقر حركة الثورة الثقافية المنشودة!

والسؤال الأساسى الذى يبقى للمناقشة هو: من أين نبدأ؟

القطيعة المعرفية، أم هدم التراث اللاعقلانى ، أم تغيير أنماط علاقات الإنتاج والمثقف والسلطة ؟!

خاصة وإن غالبية من الباحثين تجمع على أن سقوط النهضات الفكرية العربية، كان ورائه أنها جاءت من أعلى (السلطة) ولم تتبع من أسفل (من الشعب) وفى سطور قادمة سوف نواصل محاولة الإجابة على سؤال: من أين نبدأ؟!

وسنبدأ من إشكالية المنهج فى التعامل مع التراث لعلنا نصل إلى جدل يصبح فكراً!

(٢-١) ما التراث ؟!

الإجابة عن هذا السؤال، تحمل الموقف الذى أشرنا إليه فى فلسفة التساؤل، أى موقفنا نحن من التراث وتعريفنا له، لا يزيد عن كونه وجهة نظر فى التعامل معه، ولذا سنبدأ بتحاشى التعريفات المعجمية لمادة (إرث) أو (ورث) وغيرها.

أى سنحاول التصدى لهذا التساؤل بما تتبناه منظومتنا المعرفية من أدوات، والتى ترى أن التراث - فى المطلق - هو النص الماضوى، أو النصوص والمعتقدات والقيم والفلسفات التى سبقتنا - تاريخياً - ولمفهوم التاريخية هنا أهمية كبرى - فالتراث هو (مخلفات الآخرين الذين مروا من هنا) سواء كانت معرفية، أم مادية، وتنتظم الثقافة بجوانبها المعنوية والمادية.

ودائرة التراث قد تضيق عند البعض فلا تشمل سوى التراث العربى الإسلامى، بوصفه التراث الخاص الذى تركه لنا الأسلاف، وقد تتسع عند الآخرين لتشمل التراث الإنسانى ككل بما فيه التجربة العربية الإسلامية.

ومن ناحية أخرى فالتراث هو ما نفعله - نحن - الآن، بالنسبة إلى الأجيال القادمة، فالنص القديم تراثنا ، والنص المعاصر تراث المستقبل، وهكذا.. هذا التصور العام ينتظم فهمنا للتراث، وإن كان ما يخص مجالنا هو التراث العربى الإسلامى الذى خلفه لنا تفاعل البشر مع الواقع، وتشكيل العقيدة والشريعة الإسلامية، واجتهادات البشر فى فهم هذه العقيدة أو تلك، وإن كنا نرى ثمة تواصلاً بين التراثات المختلفة، تميز هذه التواصلات - الطبيعة الزمانية والمكانية المختلفة من تراث لآخر!

فى التراث الواحد تتم قطيعات معرفية متعددة، حسب تاريخية العقل، فالتراث هو العقل السابق لنا، والذى نتفاعل معه بالمحو أو الكتابة لتأسيس العقل اللاحق ، وهكذا، الواضح - أيضاً - أن كل فهم إنسانى ينتج معرفته الخاصة، وهو لا يعرف - إلا قليلاً - إنها ستصبح تراث الآخرين / القادمين، حيث أن وعيه لا يتأسس على استراتيجية مستقبلية ، بمعنى أنه لم يفهم العالم فى حينه ليقدم لنا هذا الفهم بوصفه الحل النهائى لأزمة الوعى، وإنما كان يحاول خلال عملية الفهم - تلك - إزالة اغترابه الخاص إزاء واقعه بالذات!

أزمة المعرفة من وجهة نظرنا هى محاولة الإنسان لنفى اغترابه فى العالم، هذا الاغتراب الذى يصدم الوعى بالواقع، وبالتالى فتراثنا الإسلامى أحد تجليات حل هذا الإشكال، أو قل انعكاس آلى لهذه الحالة محدود بزمان ومكان اشتغاله وآليات تنميطه وسلطة حضوره وتفاعله.

هذه ملامح رؤيتنا للتراث، ولا نقول هذا هو التراث، أو لنقل بعد حذف (ال) التعريف أن مفردة (تراث) فى مخيلتنا تعنى ما ذكرناه.

ما سبق يضع بعض النقاط على بعض الحروف بصدد محاولاتنا لفهم وتحليل إشكالية المنهج فى التعامل مع التراث، فمن ناحية نُلح على ضرورة فهم الطبيعة المستقلة لذلك التراث عنا، أو عن الباحث، فهو عالم كائن بذاته، بعقائده وأساطيره، حقائقه وأوهامه ، والباحث - المفترض فى أى باحث - لا يدرس التراث ليكمل بناءه ، ولا يتعلم منهجاً، وإنما ليتعرف على طرق تطور أدوات العقل فى تشكيل المعنى ، وتطور الفهم البشرى فى اللغة والتاريخ.

فالتراث ليس درساً فى التاريخ والفلكلور والانثروبولوجيا ، ليس

درساً فى الفهم المعاصر، وليس جزءاً من تكوين الذات الدارسة، فالتراث موضوع، والباحث ذات مختلفة، بل وينبغى أن تكون مستقلة، رغم أنه لا مفر من الوقوع فى شرك المنطقة الرمادية بين ما يخص الذات والموضوع من علاقة جدلية، من هذه النقطة - كما نرى - تبدأ إشكالية المنهج.

(٣-١) الوعى المنهجى، ومنهجية الوعى:

يمكن تفسير علاقة الوعى بالواقع من خلال جدلية تتجاوز البحث عن أسبقية أيهما على الآخر، فليس ثمة وجود واقعى بدون وعى، ولا وعى بدون واقع، فالوعى هو انبثاق جدل الأنا مقابل الواقع، مع الزمن/ البعد الأفقى، والمكان / البعد الرأسى، ينتج الوعى معبراً عن البعد الثالث/ العمق.

ولكن هل للوعى بالضرورة منهج؟ هل له طرق محددة لتشكيل علاقته بالواقع .. الزمان والمكان، وهل ثمة منهج واحد يصلح لكل الأزمنة والأمكنة؟! وما علاقة المنهج بنظرية المعرفة، وما الحدود الفاصلة بين الوعى ومنهجه، وما أثر كل ما سبق فى تعددية مناهج إنتاج الوعى؟!

ونعود إلى دور الواقع فى تشكيل الوعى، لإيضاح أن لكل وعى منهجه الخاص فى إنتاج معرفته، هذا المنهج ليس بالضرورة واضحاً ، بل يمكن استنطاقه من طريقة الوعى فى طرح إنتاجه للمعنى، وصياغته كلاماً قبل أن يصبح خطاباً - حسب تفرقة دى سوسير بين الكلام والخطاب وأسبقية الأول على الثانى - ويبقى المنهج هو الطريقة التى تفهم بها الذات العالم المحيط بها منتجة وعيها الخالص.

إلا أن منهجة الوعى شىء مختلف، حيث يتم من خلال تلك العملية إضفاء سيمتريه نظامية على بنية الوعى الحاضر بالفعل فى سبيل محاولة فحصه وفك شفراته، أى إسقاط الذات على وعى الموضوع المستقل عنها، وتأتى إشكالية معالجة التراث بوصفها تتعامل معه بوعى سابق المنهجة، أو بمنهج جاهز لقولبة أنظمته ووضعها تحت لافتات تم اعدادها سلفاً ، وهنا تأتى مشروعية السؤال عن مدى زيف الوعى المنفصل عن واقعه لدراسة واقع آخر مختلف ومتخلف - زمنياً - كيف

تخرج هذه القراءات الممنهجة سلفاً خطاباً علمياً حول التراث، دون الوقوع في شرك الاستخدام الإيديولوجي / البرجماتي / التبريري / الذرائعي للتراث؟!

والمعروف أن القراءات التي تعيد إنتاج التراث هي المنتشرة لدرجة السيطرة على ما يمكن تسميته - تجاوزاً - الوعي الجمعي، هي تلك القراءات التكرارية، التفخيمية، التبجيلية، والتي تتعامل معه بوصفه قطعي الثبوت والدلالة، وأن كل خير في اتباع السلف، وهي ذات صبغة ماضوية، تحتمي بسلطة القدم المتخيلة، وحجية الإجماع / الاتباع ضد العقل والإبداع، وهي قراءة تمارس هيمنة - غير قمعية - عند متبعيها، مستمدة أساساً مما يسميه مارسيل جوشيه (مديونية المعنى) تلك الفكرة التي تفسر لنا تحول التراث إلى أيقونة ذات حضور خاص، مقدس، مفارق، متعال، بعد استقرار الأرثوذوكسية على المستوى الرسمي، وتشجيع الخرافات التصوفية، بعد تفريغ التصوف من قيمه الثورية - هذا لا يعني أننا مع التصوف الثوري - لصالح العالم الآخر، على المستوى الشعبي، وبين احتكار سلطة الإسلام الرسمي للعقل التابع، واحتقار الإسلام الشعبي للعقل أساساً، تضيع ملامح الخطاب النقيض لكليهما بوصفه خارجاً عن حظيرة الدين!

والمفارقة - غير المدهشة - أن الجميع يتقاتل على أرضية التراث ، احتكاراً أو توظيفاً، انتقاءاً، أو إقصاءاً، فكأنه - في لا وعي الجميع الكنز الذي يحاول الجميع احتكاره لنفسه ، وإقصاء الآخرين عن ادخاره بحيث يحمله الفريق الفائز وحده؛.. لا شريك له!

هل يمكن في ظل وضع كهذا- يشكل فيه التراث المرجعية التأسيسية لأي مشروع نهضوي، الحديث عن منهج علمي لمعالجة التراث؛ ولماذا نعالج التراث أساساً؟! وإن كان ثمة منهج، فمن ذا الذي يضمن - لا تورطه - في الأيديولوجيا بوصفها وعياً منهجياً زائفاً؟!

هل ثمة منهج للخروج من منهجة الوعي، إلى خلق وعي منهجي - حقيقي - التراث؟!

(٤-١) تعددية المنهج، وحدة الموضوع:

.. إن الفكر الفلسفي اليوم لا ينشغل بموضوعات بعينها بقدر ما ينشغل بنفسه ويبحث عن أصوله وكيفية نشأتها، لا عجب إذن أن ينصب

التفكير الفلسفي عندنا على مفاهيم استراتيجية ترمي إلى مراجعة مفاهيم الفلسفة وقضاياها وإعادة النظر فى التراث الفلسفى... ولعل هذا ما يفسر الأهمية التى يتخذها مفهوم التراث وما يرتبط به من مفاهيم كالتاريخ والهوية والخصوصية، وقد أدى هذا إلى توظيف مفاهيم ابستمولوجية كالعقلانية والواقع والموضوعية، والإشكالية والقطيعة" د. عبد السلام بنعبد العالي، التراث والهوية: دراسات فى الفكر الفلسفى بالمغرب، دار توبقال للنشر، البيضاء ٨٧، ص٩.

هذا هو الفكر النظرى، منشغل بذاته، بعد دمج التراث فى الذات، وراح يبحث عن أصوله وهويته من خلال الذات، هل يمكن أن يكون النص السابق مدخلاً للحديث عن مناهج البحث فى التراث ؟! وإذا كان المنهج إشكالية فى مجال الدراسات الإنسانية بشكل عام، فكيف واجه المفكر العربى إشكالية المنهج في التعامل مع التراث؟!

سوف نستعرض معاً مناهج بحث التراث ونوجزها فى الاتجاهات الآتية، باختصار حتى لا نثقل على القارئ وعلينا فى آن :

١ – المنهج الانتقائى / التلفيقى

الانتقائية نزعة تقوم على فرضية التماهى بين الذات والموضوع، فتقوم الذات بفعل انتقاء العناصر المتفقة مع آليات اشتغالها ومنطلقاتها من الموضوع الذى تدرسه، وهى نزعة - لاوعية - تقوم كذلك على فرضية التواصل والامتداد، أى رهانية الماضى، واستلاب الحاضر فيه، أو الارتداد إلى أكثر مناطقه ملائمة لرغبات الذات.. إن تراثنا هو نحن، كائن حى فينا كما وصفه أحدهم وتستخدمه، بعد الانتقاء فى معركة اليوم / الحداثة.

أما التلفيقية فهى تلك الآلية الفكرية التى تحاول الجمع بين نسقين مختلفين دون إعمال النقد فى كليهما، فتنتهى بصاحبها إلى الجمع بين المتناقضات، تتجلى فى مسميات (الأصالة والمعاصرة)، (التراث والحداثة) وغيرها.

ومن بين المناهج الانتقائية التى تعمل على تنوير التراث ما يلى:

١-حسن حنفى (من العقيدة إلى الثورة).

٢-طيب تيزينى (من التراث إلى الثورة).

٣-حسين مروة (من الضرورة إلى الحرية) فى (النزعات المادية فى الفلسفة العربية الإسلامية).
٤-زكى نجيب محمود (تجديد الفكر العربى).
٥-محمد عمارة (إضاءاته على المعتزلة سابقاً، ونزعته الاشعرية حالياً).
٦-محمود إسماعيل (سيوسيولوجيا الفكر الإسلامى) وغيرها .
٧-طه حسين ، العقاد، محمد حسين هيكل فى إسلامياتهم!

وكلهما تيارات تحاول التوفيق بين الموروث والمعاش، لإنتاج المأمول - المفردات الأخيرة استعرناها من القاموس النقدى لجابر عصفور - وتقف محاولة على أحمد سعيد (أدونيس) على حافة القراءة الثورية، ولا تخلو من انتقاء، فى محاولة الانتقال من الثابت الاتباعى إلى المتحول الإبداعى ولكنها تقع فى حبالة الخطاب النقيض بالانتقائية!

ولا يختلف دعاة هذا المنهج على ضرورة استدعاء التراث بعد عصرنته، وتثويره ، معهم محمد عابد الجابرى فى مشروعه (نقد العقل العربى) الذى بعد أن كشف أبنية التخلف العربى لا يتجاوز التراث - نظرياً - بل يدعونا إلى استدعاء نماذج تنويرية منه أيضاً، ويراهن عليها، ومن وجهة نظرنا المتواضعة، أن الرهان على التراث - الانتقائى - يحمل بذرة فشلة، وجرثومة تخلفه، فهو خاسر ، فالفرق بين ابن رشد والغزالى - مثلاً - فرق فى الدرجة، لا النوع.

٢- المنهج التنويرى

الاختلاف بين أصحاب هذا المنهج وسابقيهم ، لا يعد اختلافاً جذرياً، فالكل - كما نؤكد - مجمع على حجية التراث، والاختلاف حول توظيفه هو أصل تعدد المناهج.

أصحاب هذا المنهج ينحازون إلى النص المختلف، والخطاب النقيض للسائد ينحازون للعقل المهمش ضد المهيمن، فى محاولات - جادة أحياناً - لزحزحة البنى التى تسود ذهنية الاتباع، يتناولون قضايا التراث من منظور، يدعى العقلنة - عقلنة التراث!! - يرى نقده أولاً، مع استبقاء بعض عناصره، ولو على المستوى الشكلانى فقط، مثل ميل بعضهم إلى (الاعتزال) الفكرى بمبناه القديم أو المعاصر، دون محاولة

خلخلة بنية الفهم العربى أساساً، وإن كانوا أكثر جرأة، وشجاعة فى تناول التراث بالنقد وفيما يلى أسماء وأعمال أهم ممثلى هذا الاتجاه.

١-صادق جلال العظم، كتابه النقدى الجاد (نقد الفكر الدينى).

٢-عزيز العظمة وسلسلة كتاباته عن إعادة التأريخ العربى .

٣-جابر عصفور (قراءة التراث النقدى)، (آفاق العصر)، وإن كان يبدو انتقائيا أحياناً مثل كتاباته (أنوار العقل)، (هوامش على دفتر التنوير).

٤-نصر حامد أبو زيد: (مفهومالنص)، (فلسفة التأويل)، (التأويل العقلى)، (إشكاليات القراءة وآليات التأويل)، (النص، السلطة، الحقيقة)، (دوائر الخوف)، (الخطاب والتأويل).

٥-سيد محمود القمنى: (الأسطورة والتراث)، (رب الزمان)، (النبى موسى وآخر أيام تل العمارنة).

٦-محمود أمين العالم: (مواقف نقدية من التراث)، (مفاهيم وقضايا إشكالية)، (الوعى الزائف فى الفكر العربى المعاصر)، (الفكر العربى بين الخصوصية والكونية).

٧-د. عاطف العراقى، (مجموعة مؤلفاته حول التنوير ومنهجه النقدى عند ابن رشد).

٨-د. مراد وهبه: (جرثومة التخلف)، (الأصولية والعلمانية)، (ما التنوير؟!) ، (ملاك الحقيقة) وغيرها.

٩-د. على مبروك: (النبوه، من علم العقائد إلى فلسفة التاريخ) وهو الكتاب من أهم الكتابات التى نجحت باقتدار فى تطبيق البنيوية على تراث الأشاعرة والمعتزلة فيما يخص قضية النبوة.

١٠-د. عبد الهادى عبد الرحمن: (سلطة النص)، (التاريخ والأسطورة).

١١-خليل عبد الكريم: وإن كان نصى النزعة، مشيخى اللغة ، إلا أنه أحياناً يضجر قضايا خطيرة فى معالجاته للتراث الدينى من خلال منظومة معرفية مادية تاريخية جدلية!

والملاحظة التى يمكن أن نشكر الجميع عليها هى المعالجة الجريئة، والتى تحاول نبش قبور التراثيين ، وفضح المسكوت عنه، والخروج على النص التراثى من قبل السادة السابق ذكرهم، وان اتفقنا أو اختلفنا معهم، نعترف أنهم فتحوا الباب لجيلنا ليقول كلمته المختلفة.

إلا أنه بين تثوير التراث وتنويره، يقف كل على حرب - مفكر لبناني - ومحمد أركون - مفكر جزائرى يعيش بباريس ويكتب بالفرنسية - أقول يقف كلاهما على محك القراءة النقدية، وعلى حرب تحديداً يقف موقفاً يعتبره البعض عدمياً، ولكنه موقف نقدى حاد جداً، يكشف عن اللامفكر فيه داخل النص الذى يقوم بالقراءة فى التراث، ويتسلح بالوعى المنهجى النقدى الصارم، فيجعل من الفكر متوالية قرائية، بقراءاته على نصوص الآخرين المبدعة حول التراث، وتتميز كتاباته بكونها (مدخلات)، (نقد النص) والحقيقة معاً (وهى عناوين كتب له).

أما محمد أركون، فلأهميته فى مجال الفكر الإسلامى خصص له كاتب هذه السطور مجموعة من الدراسات المستقلة حول عرض ونقد مشروعه الفكرى الذى يتمحور حول نقد العقل الإسلامى يجدها القارئ منشورة فى هذا الكتاب.

ولأن هذه السطور ليست حصراً ببليوجرافياً للكتابات الموضوعية حول التراث ولكنها تبرز تعدد المناهج وأصحابها فى التعامل معه، نكتفى بهؤلاء كممثلين للمنهج التنويرى.

٣- المنهج الاجترارى:

"للتراث، حراسه وسدنته"

المنهج الاجترارى لا يعنى أية توصيف سلبى لمجهودات أصحابه فالقارئ الفطن، لكتابات المشايخ: محمد الغزالى ، الشعراوى، شاهين، القرضاوى، كشك، د. محمود حمدى زقزوق ، وأسماء أكثر من أن تحصى، تتأرجح بين حماية التراث - من باب الوظيفة وأكل العيش، أو الارتزاق ، والاجترار، سيجد أن التكرار، إعادة الصياغة والإنتاج، هو الهم الرئيسى لأصحاب هذه الرؤى.

ثمة من قدم إضافات حقيقية، فلاشك أن سيد قطب، أبو الحسن الندوى، أبو الأعلى المودودى، محمد خاتمى قدموا إضافات ورؤى تحتفى بالتراث وتبجله ، وإن كانت تحاول عصرنته، أو تلوين العصر به، ونعتقد أن هذه الرؤية الاجترارية، التى تعتقد فى أن التراث كنز لا يفنى، وأنه قابل لإعادة النسخ لآلاف المرات، دون أن تبهت ألوانه، أو يبلى ثوبه، نعتقد أن هذه الرؤية مسيطرة على النخب الإسلامية المثقفة ،

ولكنها لا تحتاج منا إلى عرض وتحليل هنا، لأنها فـى حاجـة إلـى إعـادة قراءة شاملة، لنقد الخطاب الدينى الاجترارى، فالتراث عند هـؤلاء هـو - وفقط - الإسلام، الدين والدولة، العقيدة والشريعة، المصحف والسيف إلى آخره.

- نريد إضافة أن ثمة رؤى مختلفة على أرضية التراث الدينـى، منهـا مواقـف أكثـر استقلاليه، ذات صـوت خـافت، لأن مسـاحة التفكـير الدينى تجاهلتها أو أجبرتها على التراجع فهناك أسطورة سطحية تسمى المفكـر الإسـلامى المستنير، سوف نناقشـها فيمـا بعـد، إلا أن الموقـف الاستقلالى الذى نشير إليه هنـا هـو موقـف ينطلـق مـن سـماحة الإسـلام، وقدرتـه - غـير النمطيـة - علـى استيعاب التـأويل والتـأويل المعـاكس، فينطلق أصـحاب هذا الموقف الاسـتقلالى مـن منطلقـات تتأسـس علـى أن هناك أسطورة إسلام نقى، ممثلة فى النص القرآنى، وأن الإسلام الحقيقـى يتجـاوز التـاريخ ليبقـى معلقـاً فـى فضـاء النـص، يمـارس هيمنـة روحيـه وعقلية ، ولكن للأسف، ثم تهميش هذا الموقف ورفضه من قبـل الإسـلام الراديكالى الثورى، والإسـلام الشـعبى، والرسـمى كذلـك.. ذلـك لأن هـذا الموقف يتضمن براءته الاستقلالية التى تتعـارض مـع كـل مـا سـبق مـن إسلامات.. وأهم ممثلى هذا المنهج/ الموقف، خـالد محمـد خـالد (مؤسـس الليبرالية الإسلامية)، جمال البنا (صاحب دعوة الإحياء الإسلامى) وأكثر من مائة كتاب يجهلها منظروا الإسلامات السابقة أو يتجاهلونـها!

والسبب الرئيسى وراء هذا (القتل بالتجاهل) أن خطابات كل مـن خـالد محمـد خـالد، جمـال البنـا تتعـارض مـع الإسـلام الشـعبى برفـض الخرافات والشعوذة، وتتعارض مـع الإسـلام الرسـمى برفـض اجتهـادات بعـض الفقهـاء، بدعـوى أنهـم رجـال وهـم رجـال ولكـل حـق الاجتهـاد، وتتعارض مع الإسلام - المدعو - مستنير لأنها تبدأ من النص الأصلى / القرآن، لا من المناهج الوضعية التى تفرض قسراً على الإسلام..

بالطبع ليس هنا مجالاً للتوسع فى مناقشة كل هذه الرؤى، ولكـن تبقى إضافة فى هذا المبحث بخصوص بعض الكتاب الذين جندو أقلامهـم فـى لحظـة تاريخيـة لمحاربـة الإرهـاب لصـالح الدولـة المصريـة، وهـم أصحاب مصالح فى النهايـة، لا منـاهج ، أمثـال محمـد سـعيد العشـماوى الذى وجد فرصة سانحة للهجوم على الإسلام كأنه الإرهاب ، يناظره فى

السطحية على الجانب الآخر محمد إبراهيم مبروك الذى لم يـزل يحـارب أوهام العلمانية التى تقض مضجعة ، ولن نتنـاول هنـا القلـة التـى ركبـت موجه (المواجهة) بدون رؤى واضحة أو منهجية.

ونعود إلى سؤالنا التأسيسى. الذى لم يتعمق أحد فى الإجابة عنه، أو تناوله فى محاولة جادة للخروج على النص ، هو: ما مشروعية إحياء التراث؟!

هل ثمة حاجة معرفيه لإحيائـه، وهـل مـن الممكـن النجـاح فـى إحياء التراث، لمواجهة مشكلات العصر؟!

(٥-١) صدمة التراث:

تعد (صدمة التراث) هى الوجه الآخـر لـ (صدمـة الحداثـه) تلـك التى جعلها على أحمد سعيد (أدونيس) عنوان مجلده الأول مـن مشـروعه (الثابت والمتحول) وتكشف عن مدى الصدمة، تلـك المحـاولات المختلفـة لإحياء التراث أو إحلال الحداثة!

وتكمن - صدمة التراث - فى اكتشـاف الجميـع - وكأنـه فجـأة - أنه لم يزل حياً ، يمارس دوره فـى تفعيل آليـات التخلـف فـى مجتمعاتنـا وظن البعض أن معالجته ستكون بصدمة مضادة، وهـى صدمـة الحداثـة، ومفـردة (الصدمـة) تستدعى إلـى الذهـن.تصـورات (رد الفعـل)، حيـث تتطلب الصورة، صادم (التراث أو الحداثة)، ومصدوم (الأنا) مفعول بـه، وبينها احتكاك حتى تتم الصدمة!

مـرة ثانيـة نجد أنفسـنا أمـام ثنائيـة الـذات / الموضـوع، الـذات المصدومة، الموضوع الصادم، والذات هنا واحـدة، هـى الـذات المفكـرة، أما الموضوع فمختلف ، الحداثة عند أدونيس، الـتراث عنـد غـيره، ومـن المهم - من وجهـة نظرنـا المتواضعـة - التـأكيد علـى هذه الثنائيـة لأنهـا ستكون مدخلنا إلى طرح رؤية مغـايرة جديـدة ، لكـل مـن الأنـا والآخـر، الذات والموضوع.

ولكن لماذا شكل التراث صدمة موضوعية للذات المفكرة؟!

إننى لست مع الذين يطرحون الموضـوع كـأن استدعاء الـتراث كان طرحاً مقابلاً لصدمة العام السابع والستين (نكسة يونية) والتى شكلت عقدة خصاء الأب الرمزى (جمال عبد الناصر)، واضطر الجميع للبحـث

عن أب بديل، فكان التراث تعبيراً عن عصاب جماعي - كما في تحليل جورج طرابيشي - فكأن صدمة الحداثة والمعاصرة ، والتي حاول النظام الناصري إحلالها من خلال المنظومة الاشتراكية، كانت سبب النكسة، الهزيمة، وهذا الطرح طرحه أنصار التراث، وخضع له - مع الأسف - أنصار الحداثة!

إن ذلك التفسير، وإن كان الأكثر شيوعاً إلا أنه لا يبرز الوجه الكامل للحقيقة، إن طرح مشروعية إحياء التراث، وكأنه الأب الرمزي، الهوية الضائعة، الانتماء المنقوص، وما إلى ذلك من مترادفات، كان طرحاً إسلامياً، قومياً ، عروبياً؛ ضد الطرح اليساري، المتغرب الذي كان طليعةذلك الحين، فالتراث كان مطروحاً أساساً قبل النكسة ، لكنها - النكسة - برهنت على فشل - مرحلي - للعلمنة ، وأجازت ، بل أجبرت الجميع على العودة إلى الماضي، يأساً من المستقبل.

وكانت مفارقة، الصراع الإيديولوجي حول أدلجة التراث، لصالح الأسلمة أو العلمنة، وظهر الاصطلاح - الفنتازي - رؤية تقدمية للتراث!

ويمكن القول في النهاية، أن النزعات الماضوية، التي نجحت الأصوليات في إحيائها، بعد فشل - مرحلي - لأحلام التقدمية، أدت للاتجاه نحو الذات المنتكسة لإعادة بعثها، تراثياً سواء كانت هذه التراثات، إسلامياً، قبطياً، فرعونياً، يونانياً.

هل ألتفت أحد إلى أن العودة للتراث عموماً تعني نكوص الذات، وإحساسها بالعجز أمام مواجهة الواقع المعاش، إن رهانية الماضي، إلغاء للأنا الفاعلة، وكأن الموضوع يتحول إلى الذات في الوقت نفسه.. هذه هي المأساة التي يحاول الجميع تغافلها أو تبريرها!

هل أدرك هؤلاء أنهم، برؤيتهم التقدمية للتراث، قد سقطوا في حبالة الخطاب النقيض الذي يحتمي بالتراث والهوية ضد الغزو الثقافي والحداثة؟!

وسقطوا - كذلك - في الاعتراف مشروعية التراث كمرجعية للذات، مع اختلاف - بل قل - تناقض الرؤية، وكذا الاعتراف بعدم إمكان تأسيس وعي جديد، مواز للواقع الجديد، متجاوزاً للتراث والواقع الذي أنتجه!

إن الموقف من التراث بهذا الشكل النفعى يبرز العديد من التناقضات، ليس أهمها عجز العقل العربى المعاصر عن إدراك مغايرته واختلافه عن العقل القديم الذى يحاول إحياءه.

نعم قد يكون إحياء التراث ، أحد خيارات الذات الفاعلة ، وأحد الحلول المقترحة، لكن – قطعاً – ليس الحل الوحيد، حتى نتقاطع معه عند أختيار أى اتجاه مختلف – ولعل هذا ما يبرز الصدى الخافت الذى لاقته دعوة د. أنور عبد الملك فى الرهان على قيمة الإبداع الذاتى فى المشروع الحضارى.

لكن حتى مفهوم المشروع الحضارى نفسه يتسم بكثير من ملامح مغايرة الردة الحضارية المتمثلة فى العودة إلى التراث، هذه الصدمة التى استوعبها بعض المفكرين العرب، وسقط فيها الكثيرون!

ومع استدعاء التراث، كان ثمة مشروعية لتمسك البعض به، بشكل هيستيرى واستدعاء اللحظات التى يراها أكثر استنارة من الأخرى، والاستقطاب المزدوج من قبل الحداثيين والتراثيين على السواء بين تتريث العصر أو عصرنة التراث.

هذا الاستقطاب هو ما جعل التراث (كائن حى) يتنفسنا ونتنفسه ، ونتورط فيه، بل ونؤمن به لدرجة الخلاص!

فماذا فعل أنصار الغزالى وابن رشد فى معركة الوعى، اليوم بين الأصولية والعلمانية أو كما نسميها نحن بين الماضويه والزمانيه؟!.

(٦-١) : تنوير التراث ، تراث التنوير:

لن نتساءل : ما التنوير؟ رغم أنه حقنا، ولكننا سنكتفى بتلك التصورات التى يطرحها التنويريون العرب حوله، فجابر عصفور مثلاً – يرى التنوير هو الإيمان بالعقل والحرية والتجريب والتسامح والدولة المدنية (راجع كتبه: هوامش على دفتر التنوير، أنوار العقل، ضد التعصب) أما مراد وهبة، فيرى التنوير ضد الدوجما، ضد العقائد المغلقة ، وأنه لن يكون هناك تنوير حقيقى، إلا بالقضاء على مقولة التكفير، ولن يتم القضاء على هذه المقولة، إلا بالقضاء على علم العقائد – لكنه لم يبين لنا كيف – رجع كتابه (ملاك الحقيقة – مقالة – الزمن والتكفير)، بالإضافة إلى النسبية مقابل امتلاك الحقيقة أو ادعاء امتلاكها، وترك

العقل حراً تماماً يمارس حريته فى تبنى وبناء تصوراته عن الله والإنسان والحرية، بالإضافة إلى تصورات كليهما عن فلسفة الأنوار الكانطيه ، وإن كان مراد وهبة أكثر صراحة من صديقه عصفور فى طرح انتمائه للعلمانية الشاملة (راجع كتابه الأصولية والعلمانية).

والأزمة فيما يرى كاتب هذه السطور، تتبلور فى التبنى - غير المشروط - للمشروع التنويرى الغربى، بدون وعى بمستلزمات إنتاج التنوير العربى الحقيقى، مما يخرج بعض التصورات من التنوير إلى التزوير، كما يصف د. عمارة كتابات العشماوى ، بأنها تزوير للإسلام، لا تنوير!

إن التنوير، فعل مختلف بالتأكيد ، يهدف إلى الحرية، ولكنها - أى الحرية - تفترض نظرياً وجود النقيض، وهو اللاحرية، ومفهوم التنوير نفسه، نسبى، يتموضع فى ثقافة وتاريخ معينين ، فليس ثمة مصطلح فى المطلق، والتنوير العربى ، لا جدال، يختلف عن نظيره الغربى ، على الأقل فى سياقات إبداعه الزمانية والمكانية!

السؤال الآن هو.. ما الفرق بين تنوير التراث وتراث التنوير؟!

نعتقد أن الفرق اللغوى، والمعنوى، واضح فإن عملية الإنارة، الإضاءة، تنوير التراث، هى نوع من إسقاط رغبات الذات الدراسة، على الموضوع المدروس، وبالتالى فتنوير التراث، يعنى - من جهة - إسقاط مفهومات التنوير عليه مثل (العقلانية - التسامح، التطور، الثورة، القطيعة المعرفية) وما إلى ذلك من مصطلحات مرتبطة بالتطور التاريخى لمعجم العلوم الإنسانية، على دراسة التراث، راجع (سوسيولوجيا الفكر الإسلامى)، (الإسلام والثورة) وبعض ما سطره مفكرينا عن أن (الإسلام دين علمانى) مثلاً!

فتنوير التراث - من جهة أخرى - هو التراث كما يراه المفكر التنويرى!

على ما فى ذلك من مفارقة ، فليس ثمة تنويرى وإظلامى ، ولكنها توصيفات نفى الآخر المتبادلة بين فريقين.

والشاهد انه عندما نندمج - بكل إخلاص - فى تنوير التراث، ونعمل أدوات بحثنا المعاصرة فيه، ونعيد تلوينه وطلاءه، ليصبح بمقاس فكرنا تماماً، يصبح جاهزاً للحديث عن أمجاد التنوير القديم، نصدق نحن

تلك اللعبة، التى تورطنا فيها - فيما يبدو - وإن كانت لا واعية منذ البداية ، وكانت - كذلك - رد فعل للاحتكار التراث من قبل من نختلف معهم، وإعلاء قيمه التى نراها - ضد الحداثة - وتخرجنا من الدين والوطن معاً، فنتحدث عن تراث تنوير عربى، ذلك الذى صنعناه ، نحن وأسلافنا من دعاة التنوير المحترمين، بعد مسافة مناسبة من التناسل التنويرى، ويصبح لدينا - هكذا، وفجأة - تراث تنوير عربى!

إنها عقدة أو ديب - وليسمح لنا فرويد بالاستعارة - فنحن بدأنا علاقتنا بالتراث، من القطيعة معه، والثورة عليه ، والحرب ضده، ذلك الأب الذى سبب تخلفنا عن العالم، وعندما وجدناه قوياً. لا يهزم، بل أنه كاد أن يهزمنا، وعاد لينتقم منا فى (عودة الابن الضال) اندفعنا إليه مهرولين نطلب العفو والسماح، وننور التراث، طاعة مرجأة ، يجوز ، خوف، محاولة احتواء، سمه ما شئت غير أنه وعى حقيقى، إنه ذلك الوعى الزائف، والهشاشة النظرية التى حدثنا عنهما محمود أمين العالم!

فالتراث هو الأب الذى نحبه، نكرهه، نحبه عاطفياً - بحكم توهم الانتماء - نكرهه عقلياً - بحكم توهم مسئوليته عن تخلفنا - إن علاقتنا به لم تتمفصل كما ينبغى بوصفها علاقة بين ذات مستقلة، وموضوع منفصل، بل تشكلت - لا علمياً - بوصفها علاقة بنوية / أبوية فى آن (لاحظ وصفه بالجذور، الهوية، الأصالة) إنه ذلك الكائن المختفى الذى لم نحدد موقفاً - علمياً - منه بعد!

وما بين تنوير التراث وتراث التنوير - غربى الملامح والقسمات - تدور لعبة الأقنعة، تلك التى يجيدها أنصار التراث وخصومه، لعبة انتهت - الآن - بأن يختار كل فريق لوناً معيناً لجيش من الخشب على رقعة الوطن تلك التى يسمونها شطرنج!

(٢)
مقدمات نظرية

"الأرض هى الأم التى لا تموت أبداً، تأكل الخبز والملح، وتقول الحقيقة"

رولان بارت

١- الإسلام الوضعى:

من خلال تجربة الباحث، الممارسة، النجاح، والإخفاق، تبلور اصطلاح الإسلام الوضعى، من أجل تحديد أكثر دقة للمصطلحات ، ومنهج علمى منفتح لنقد الفكر الإسلامى، أو الظاهرة الإسلامية بتجلياتها المختلفة، لم نجد بداً من وضعنه هذا الاصطلاح الخاص، حتى لا نقع فى جدل التفرقة بين الدين والفكر الدينى، ويحلنا من التذكير بهذه التفرقة عند التعرض بالنقد والتحليل لاجتهادات المفكرين الإسلاميين على مر العصور، وفى كل الأمكنة.

حيث نحاول التمييز وبدقة بين الإسلام النظرى / النص والإسلام الوضعى / العملى / التطبيقى / التاريخى / التفاعلى، وهو يعنى باختصار كل مدونات التراث الإسلامى التى دونت من جانب البشر / الفاعلين الاجتماعيين بما فيهم النبى (محمد) على النص التأسيسى فى الإسلام (المدونة النصية الرسمية المغلقة) أو (المصحف العثمانى) ومحاولة الكشف عن البنى التأسيسية لهذا التراث الوضعى، من خلال البحث فى علاقاته المتشابكة مع منظومة العلاقات الاجتماعية، الاقتصادية، السياسية فى سياق التاريخ المدون، والمسكوت عنه، ذلك التاريخ الذى استوعب وساوق إنتاج هذه النصوص أو تلك.

من ناحية أخرى، نحت اصطلاح (الإسلام الوضعى) لا يمت بصلة إلى المدونة النصية الرسمية الناجزة والمغلقة، لكنه يتجاوزها للبحث عن الدور الذى لعبته القوى الاجتماعية المتصارعة فى تشكيل النص النهائى، الناجز / الفاعل، وكذا يجتهد فى نطاق تصفية

المتناقضات بين الإسلام التأسيسي / الميثولوجي / المفارق الذي شكل الخطاب القرآني، حتى وصلنا في هيئته المكتوبة والمحفوظة حالياً، وبين الفكر الذي ولده جدل التفاعل بين الذات الإنسانية واحتكاكها بهذا النص المنتسبة لحجيته وقدسيته وثبوته.

ويعتمد مشروع نقد الإسلام الوضعي على بعض الآليات والمنطلقات المتجاوزة لمنتجات الحداثة الغربية، وعقل الأنوار الأوروبي، فيعتمد على نظريات مثل الشفاهية والكتابية، وعدد من المصطلحات المستعارة من حقول معرفية مختلفة مثل الانثروبولوجيا التطبيقية، والتفكيكية، ونقد الحداثة وما بعدها وغيرها من أدوات نقد وتشريح العقل المعاصرة.. في محاولة جادة للإنفلات من أزمة الفكر الإسلامي الذي لم يزل يدور حتى في شقه المدعو - مستنير - في فلك نقد ما سلف نقده، أو هدم المهدوم بالفعل!

ويرى كاتب هذه السطور أن نقد الإسلام الوضعي، أحد أهم مداخل الكشف عن بنية الظاهرة الدينية بشكل عام، وفي العمق، والظاهرة الإسلامية بشكل خاص، من خلال المسوغات السابقة يمكننا التعامل مع النص والتاريخ الإسلاميين بوصفهما منتجين لعدد كبير من الإسلاميات الوضعية (سنة - شيعة - خوارج - معتزلة... إلخ).

يطمح هذا المشروع إلى وضع الأسئلة (المستحيل التفكير فيها) موضع المناقشة والأشكلة (أي نزع البداهة عما فهم على أنه كذلك) لتقديم رؤية فلسفية، علمية، نقدية يتطلبها الانفتاح الفلسفي، ضد ضيق الأفق العقائدي، بل لعلنا نذهب إلى أبعد من ذلك لنقول رؤية في (نقد اليقين)، ومراجعته لأجل (إعادة صياغة) الإسلام بشكله النهائي (ياله من طموح!!) وبعد فرز وتصفية التناقضات الوضعية والتأسيسية على حدٍ سواء!

ومما شجعنا - أيضاً - على نحت هذا الاصطلاح، اجتهادات سابقة، عبدت الطريق لجيلنا لتناول الإسلام بمناهج علمية وفلسفية محكمة، بعيداً عن التاريخانية الانتقائية، أو النفعية الشعبوية ، أو الهجوم الإلحادي على الإسلام.

مما سبق نعتقد أن ثمة إلتباسات بدأت في الزوال، حول منهج الباحث في التعامل مع الإسلام، لفتح أفق هامشي لدراسة الإسلام

بمنهجيات تتوخى الدقة والعلمية والعصرنة!

٢- محنة الإسلام اليوم

أرجو من القارئ أن يتأمل معى، ولو للحظة قصيرة وضع الباحث المسلم العربى الذى يحرص على تجديد الفكر الإسلامى وإثراء اللغة العربية بمعجم علمى حديث، ويجتهد حتى يصبح ما لم يمكن التفكير فيه منذ القرن الخامس عشر ممكناً التفكير فيه، وما لم يفكر فيه بعد الفكر الإسلامى مفكراً فيه ومفهوماً وملموساً. وعندما يتفرغ الباحث لهذا العمل بنية خالصة وتحمس لدعوة فكرية ثقافية، إذ به يجد أن عدداً من زملائه المثقفين يتجاهلون ما يصدر وينشر ويضربون صفحاً عما قرأوا أو قرروا ألا يقرأوا، ولا يشيرون مرة واحدة لا بالقبول ولا بالرفض إلى اجتهاد يستحق التذكير والتأييد، وإذا بفريق ثان من العلماء المرموقين يثورون ويهاجمون ويفترون كذباً ويحملون الكاتب ما لم يخطر بباله مرة واحدة وما لم يقصده البتة؛ ويرددون ذلك فى المجلات والجرائد المغذية للمخيال الشعبوى، حتى إذا طغى ذاك المخيال وأكتسب قوة سياسية، ينقلب المغذون والمؤيدون له إلى أعدائه ومشرديه ومبطليه؛ وإذا بطائفة ثالثة تشكو من صعوبة المعجم وتعقد التركيب وغربية النزعة وثقل أسلوب الترجمة.. هكذا يتلقى المجتمع العربى المعاصر جهود أبنائه الذين لا يستطيعون أن يتحملوا تأثير العوامل السلبية فيه وانتشار الجهل وعدم التسامح؛ وهكذا تتجدد سوسيولوجية الفشل التى همشت ابن رشد وأمثاله وأزالت نفوذهم الفكرى والثقافى وقضت عليه[1].

ثمة تحديات عديدة تواجه المثقف العربى المسلم فيما يخص علاقته بالدين والمجتمعات التى تموضع فيها، فمن ناحية هناك التحدى الذى ذكرناه مبدئياً، وهناك تحدى الصورة الأسطورية / اللاتاريخية المرتسمة فى ذهن الجماهير المسلمة عن الإسلام فى عصره الذهبى (أسطورة العهد الذهبى)، تلك الصورة التى تدشن للأصول المتوهمة التى تورط مثقفين كبار بحجم روجية جارودى ونصر أبو زيد فى رفض الأصولية الماضوية المنحفرة فى بنية الوعى الأصولى المعاصر فيناهض كل من هما الأصولية، فى محاولة للتجاوز وصولاً إلى أصولية إسلامية

نقية، باختصار إشكال البحث عن أصول..

رغم أن العقل المنبثق يتقيد بالقواعد التالية:

١) التصريح بمواقفه المعرفية وطرحها للبحث والمناظرة، ويلح على ما لا يمكن التفكير فيه وما لم يفكر فيه بعد في المرحلة التي ينحصر فيها بحثه ونقده للمعرفة. ثم يقر بحدود هذه المرحلة من الناحية المعرفية أو محدوديتها. فكل مرحلة تاريخية لها محدوديتها الفكرية لا محالة.

٢) أنه يحرص على الشمولية والإحاطة بجميع ما توفر من مصادر ووثائق ومناقشات بين العلماء حول الموضوعات التي يعالجها. ولا يقنع بالمصادر المتوفرة في لغة واحدة، وإنما يهتم بالإلمام بالإنتاج العلمي في سائر اللغات وبقدر الإمكان . ويشير بإلحاح إلى كل ما هو جديد أو متمم أو مصحح أو مخالف لما أتى به العلم في كل مدرسة من مدارس البحث. وهذا الموقف ينافي التشبث بتفوق أمة أو سنة أو اتجاه أو لغة أو عصر أو دين أو فلسفة على غيرها ، من حيث التعلق بقيمة العلم وطرق إنتاجه. لا سبيل مثلاً للتعرف على الظاهرة الدينية إذا جهلنا وأهملنا مناهج التاريخ المقارن للأديان والإلمام بما تقوله كل أمة عن دينها وفي لغتها.

٣) إن العقل المنبثق حديثاً يعتمد على نظرية التنازع بين التأويلات بدلاً من الدفاع عن طريقة واحدة في التأويل والاستمرار فيها مع رفض الاعتراضات عليها حتى لو كانت وجيهة ومفيدة. لا يصح مثلاً أن نختار عقلانية ابن رشد ضد الغزالي أو ابن سينا أو العكس. بل يجب أن نتفهمها كلها ونحسن تفسيرها ونقارن فيما بينها حتى نستخرج نقاط الخلاف ورهان التنازع، ثم نقيم مدى تقبلها من قبل الناس أو مدى رفضها، وتتبع أسباب رواجها أو فشلها في العصور اللاحقة والبيئات المختلفة . وهذا المنهاج ينقذنا من السياج الدوجمائي المغلق، ويحررنا من مبدأ "الأمة الناجية" و"الأمم الهالكة" التي إنبنت عليه كتب الملل والنحل.

٤) إن العقل المنبثق حديثاً كلما حاول أن يؤصل نظرية أو تأويلاً أو حكماً يكتشف أن الأصول المؤصلة تحيل في الواقع إلى مقدمات ومسلمات تتطلب بدورها التأصيل والتأييد والتحقيق. وهكذا يتواصل

البحث إلى ما لا نهاية حتى نكتشف استحالة التأصيل. ثم نكتشف تاريخية كل تأصيل، أو ما اتخذ أصلاً فى منظومات معرفية سابقة موروثة مقلدة. وقد اكتشف القدماء صعوبة التأصيل أثناء مناقشاتها حول الإجماع والقياس (انظر مواقف ابن حزم مثلاً، وأسأل لماذا فشل مذهبه واحتكر المالكيون عملية التسيير التأصيلى للشريعة فى الغرب الإسلامى؟).

٥) يحذر العقل المنبثق الجديد من التورط مرة أخرى فى بناء منظومة معرفية أصيلة ومؤصلة للحقيقة - لماذا؟ لأنها سوف تؤدى لا محالة إلى تشكيل سياق دوغمائى مغلق من نوع السياجات التى يسعى هو بالذات للخروج منها. وبالتالى فهو يرفض خطاب المنظور الوحيد لكى يُبقى المنظورات العديدة مفتوحة. كما أنه يحرص على ممارسة الفكر المعقد لأنه يحترم تعقد الواقع ويتبناه ويذهب فى ذلك إلى تجريب الفكر الافتراضى لكى يفسح المجال لجميع أنواع ومستويات التساؤلات والإشكاليات.

٦) ليس من الإنصاف اتهام العقل المنبثق بتفضيل التعقيد على التبسيط، والتفكيك على إعادة البناء والإصلاح، والتجول فى فضاءات البنيات المعرفية وبحور الأفهومات المجردة على التلقين التدريجى للمعلومات الأساسية فى لغة سهلة، متداولة بين الناس!

٧) عند ذاك سنتخلص من الاتهامات العقيمة والاحتجاجات الفارغة والجدالات الباطلة المستمدة من البنيات العقائدية الموروثة والثنائيات المتناقضة المسيطرة على التفكير الأنطولوجى - اللاهوتى - المنطقى وعلى التفكير التاريخى المتعالى واللاهوتى السياسى (بمعنى السياسة الشرعية).

عند ذاك سيتضح أيضاً للكثيرين الذين يساهمون بجدية ثانية والتزام فكرى أن تطبيق المنهج النقدى التفكيكى على ما أصله العقل فى الماضى، أو ما يواصل تأصيله تقليداً فقط للموروث غير المفكك ، لن يؤدى إلى نفى الموروث مبدئياً أو هدمه، أو جهله والإعراض عنه، أو الخفض من قيمته ودوره التاريخى. شتان ما بين المشروع الاستقرائى الاكتشافى الحفرى التقديرى الانصافى المستنطق للمسكوت عنه والمزيل لأنواع التلبيس والحجاب، الذى يعمل من أجله العقل المنبثق ، وبين

الخطابات الإيديولوجية الأصولية والعلمانوية والشعبوية والقوموية والخصوصوية والإيمانوية والتاريخوية وغيرهما من البنيات الطاغية على جميع المجتمعات المعاصرة، حتى أصبح المتقدمون والمتأخرون والغالبون والمغلوبون والأغنياء والمحرومون يعانون جميعاً من الفوضى الدلالية أو المعنوية المنتشرة [٢].

الإسلام اليوم فى محنة حقيقية فهو يعانى من تشويش انتهاكى وتعدى إيديولوجى. من كل مدعى الأسلمة، فكل داعية يقدم إسلاما يدعى أنه ذو الأرثوذكسية والصحة المطلقة، وخلافه كفر، أو تجديف لا طائل من ورائه.. ومع تشكيل هذه الخصوصية - هى فى الحق خصوصية - لا يعترف صاحب كل تصور بأن إسلامه شأن شخصى.

إذا أضفنا إلى ما سلف ذكره صعوبة إن لم تكن استحالة التواصل بين المثقف المعلمن / المتسلح بالوعى النقدى الفلسفى وبين الجماهير العريضة، المعتمدة على ثقافة شفهية مستقاه من خطب الجمع ودروس المساء... إلخ!

هذا عن الجماهير التى تعتمد فى فهم إسلامها على آليات عمل العقل الإيمانى / العملى/ الإعتقادى، بعيداً عن المسلم الذى يحاول الإطلاع على اجتهادات بعض مفكريه، فيقبل القدماء ويرفض المحدثين مثلاً، مسلحاً باستراتيجية الرفض.

فالقارئ:- كل قارئ - يتصف بما يسميه علماء النفس والألسنيون باستراتيجية الرفض، وذلك لأن كل قارئ أو مستمع لخطاب ما هو ذات مشكلة بواسطة عقائد ومبادئ يقينية ومقدمات إيديولوجية ومقاييس موروثة، وكلها راسخة فى العقل والمخيال ومكونة للوجدان وموجهة ومكيفة للإدراك - وهذه العوامل المركبة تكون نسق الذات.

وعندما يطرأ على هذا النسق المجهز القوى مفهوم غير مألوف أو نظرة للعقل غير متلائمة مع "الموروث والمعتاد" يلتجئ القارئ أو المستمع إلى وسيلة من وسائل الرفض لحماية نسق ذاته حتى لا ينحل ويتفتت ، فتتحل بذلك "الشخصية" .. وهكذا تبطل وتستحيل المواصلة بين العقول والضمائر، وتبقى البنيات الفردية على ما هو عليه ويستمر المجتمع مكرراً لتقاليده ومولداً للأنساق الذاتية نفسها[٣].

لعل هذه باختصار محنة الإسلام اليوم!

٣- الصوت والنص:

في دراسة كاتب هذه السطور عن (الظاهرة القرآنية) رأت رئيسة تحرير (أدب ونقد) التي نشرتها تغيير العنوان، لأنه بدا مثيراً بل وتعرضت الدراسة لحذف رقابي، لذات السبب، فتم تحويل العنوان من العنوان السابق إلى (النص القرآني: محاولة للفهم) على الرغم من الفارق الجوهري بين الظاهرة والنص ، وكذا بالرغم من قدم مصطلح الظاهرة القرآنية حيث عنون به المفكر الإسلامي الجزائري مالك بن نبي أحد أهم كتبه، ولم يتهمه أحد بالكفر، فبدا الباحث - كاتب هذه السطور - جاهلاً أمام قارئه، لأنه لا يعرف الفرق بين النص والظاهرة والخطاب، ثم أن احتفاظ متن الدراسة بعنوانها، والفقرات المحذوفة تحدث بلبلة وانقطاعاً عند القارئ الفطن - في هذا الكتاب سيجد القارئ النص الأصلي للدراسة - وكان محور الدراسة حول هذه الفكرة، وهي الفرق بين الصوت والنص[٤].

فالصوت / الكلام المسموع، يمثل الثقافة الطبيعية والشفهية التي تشكل فيها القرآن كخطاب نبوي تلفظ به النبي كوسيط عن الله أو جبريل، والفارق بين الصوت والنص لم يستفاد منه نظرياً على مستوى الفكر العربي، ولم يخط باهتمام أغلب باحثي الإسلاميات، ولعل القارئ الرافض يتساءل: ما أهمية هذه الفروق والاختلافات؟!

والحقيقة أن ثمة أهمية كبرى لهذه الدراسة - المطلوب إنجازها - في مناقشة تشكل الرواية الحفصية (حفص عن عاصم) والنفعية (ورش عن نافع) وتثبتهما مقابل الأحرف السبعة أو العشرة / اللهجات القبلية لقراءة / ترتيل المصحف.. من منا يمكنه قراءة المصحف العثماني بشكله الراهن قراءة سليمة دون الاستعانة بالذاكرة السمعية؟!

فالصوت في الثقافة العربية هو النص الأصلي، التأسيسي وليست القراءة / الدلالة البصرية المتواطأ عليها باصطلاح اللغويين ، ولعل هذا ما يبرز كونها - أي الثقافة العربية - ثقافة رجال لا مقال، ثقافة رواية لا دراية ، ليست ثقافة مدونات نصية، هي ثقافة تعتمد في أصولها القريبة على نقد الرجال / الرواه وتصديق الفحول الثقات.

فالثقافة العربية عرفت التدوين اليدوي في مرحلة متأخرة نسبياً، مع الأخذ في الاعتبار التطورات والتغيرات التي طرأت على الخط

العربى، شكله ، تنقطيه، أسلوب كتابته، إضافة إلى كون التدوين وسيلة لحفظ وتثبيت الذاكرة السمعية بذاكرة بصرية ، مع الملاحظة دور أمية النبى - غير المقطوع بها - وأثرها على التلقين الحى المباشر، اعتقد أن استخدام مناهج الدراسة المقارنة بين الشفاهية والكتابية من شأنه تعديل العديد من إيقنتنا الزائفة ولعل دراستنا المذكورة ، خطوة مبدئية على طريق شاق، صعب ، مجهد، طويل!

٤- تنميط الذاكرة الرملية:

الدين والسلطة فى عالمنا الإنسانى صنوان تقريباً، لا يمكن الفصل بين السلطة ودورها فى تشكيل الدين، أو بين الدين ودوره فى إرساء شرعية السلطة، من هذا المنطلق يمكننا الحديث عن الذاكرة الرملية، وفرضها بفعل السلطة بوصفها ذاكرة التدين!

ففى محاولة لوضع تصور معرفى لتطور العقل البشرى فى العالم، وتقسيم الحضارات القديمة على أسس لا خرافية / أو قومية بعيداً عن تصور طوفان نوح وأولاده التائهين (سام، حام، يافث) وما تبع ذلك من عنصرة للعالم على أسس جنسية ذكورية أبوية توصل كاتب هذه السطور إلى بلورة مدخل ابستيمى / معرفى للبحث على أسس مختلفة فى هذه الإشكالية، حسب الطبيعة الزمكانية المشكلة لبنيه الوعى[٥]!

توصلنا إلى إمكانية التعامل مع المكان الذى نشأ فيه الإسلام على أنه بيئة صحراوية، تجارية، رعوية، تنتج وعياً بدائياً ؛ رملياً مفككاً يبدو واحداً (فى تشكيل الصحراء الواسعة) يحفل بالجمع بين المتناقضات، وعدم الاتساق المنطقى، الاتساق كما نفهمه نحن الآن، إنه المثال الأكثر دلالة على تلك الفوضى التى يعيبها المستشرق على النص القرآنى، وكذا حيويته ، وانطلاقه قابليته للتأويل، عفويته الخلابة المدهشة فى آن.. واتفق لنا الوقوف أمام بعض الإشارات المميزة للذاكرة الرملية / ذاكرة الصحراء وشبه الجزيرة وما شابه) وذاكرة الطمى / النهر (بابل وآشور ومصر القديمة) ، وذاكرة الملح / الذاكرة البحرية / الساحلية (اليونان مثلاً) مما كشف لنا عن بعض ما بدا مدهشاً!

لِمَ يجب أن يكون الإله العربى - قبل الإسلام - رب القبائل والجبال ، وعالمه النهائى فوق، فى السماء ، لا فى الأرض؟! ولماذا

تصبح الآلهة والعالم الآخر عند المصرى القديم - ذاكرة الطمى والنيل - تحت الأرض فى الباطن، الحضن، وليس هناك فى السماء، ولِمَ كذلك تصبح آلهة اليونان فوق جبال الأوليمب

ونستميح القارئ عذراً فى الإطالة - حيث ورودها - حتى يتضح الأمر، فالذاكرة الرملية / الصحراوية تتفاعل مع الإنسان سلباً - فيما يبدو - فلا استقرار - حيث ندرة الموارد المشجعة على الحياة وممارستها بسهولة - ولا أمان، حيث القبيلة هى كل العالم، ولا خيال فى لسعة الشمس الحارقة، وإنما فى الليل .

من فى الصحراء يمكنه رفع عينه فى عين الشمس؟!

حيث الحال كذلك، لابدو أن الليل هو الملاذ، والانثى مطية الرجل، والجنس هو المتعة المتاحة، والانثى خاضعة لمن يحميها ويمنحها المأوى والأمان من وحشة الصحراء، وذئاب الجبل، هنا تتعاظم أهمية السماء، وتتضاءل قيمة الأرض، ذات الحياة الجدباء النهارية، حيث رعى وتجارة ومسير بحثاً عن ظل شارد فى ملكوت الجبال!

وتصبح وظيفة الدين بخلاف مديونية المعنى، مديونية بيولوجية بحتة (فليعبدوا رب هذا البيت الذى اطعمهم من جوع وآمنهم من خوف) سورة قريش، ويهتدى العربى بالنجم (وبالنجم هم يهتدون) ويقسم الآله (بالنجم إذا هوى) و(السماء والطارق) و(أنه رب الشعرى) والقمر وغيرها من الإشارات الدالة على البحث عن هدى خارج نطاق الصحراء[٦].

إن العربى الذى تلقى رسالة الإسلام منبت الصلة بالأرض، باحثاً عن انهار من لبن وعسل وخمر، وحور عين، وجنات تجرى من تحتها الأنهار، ولحم طير مما يشتهى[٧] فى الجنة التى وعد الله المتقين من عباده .. لابد وأن الله - فى هذا التصور - قائم على عرش فى السماء، ولابد وأنه ذكر بالتماهى مع مجتمع ذكورى قبلى، والباحث الجرئ فى الفكر الإسلامى سيكتشف أن (الله) الإله العربى فى الذاكرة الرملية هو شيخ القبيلة، الذى اندمج فأصبح رب القبائل (المطلق الفرد المفترض) تماهياً مع النزعة الإحيائية ، إضفاء الصفات الحيوية / البشرية على الطبيعة والمجردات.

إن دراسة جادة وجريئة للواقع العربى الذى أنتج الدين الإسلامى

سوف تكشف عن عمق هذه الفكرة، فالعلاقة السلبية مع الأرض تنتج وعياً مفارقاً، علوياً، يتصل بكائنات من قبيل الجن، والملائكة والشياطين، ذات صلة بالسماء وعوالمها الرحبة، مقابل الأرض الضيقة!

والعلاقة الإيجابية مع البحر / الأفق المفتوح تنتج آلهة نسبية، بشرية، تخطئ وتصيب، والعلاقة الإيجابية مع الأرض المعطاءة تنتج أفكاراً عن العالم الآخر، البعث الخلود، والآلهة التى تساعد البشر بالسحر، والحكام أولاد الآلهة(٨).

إننا هنا نلمح فقط ، ونضع بعض المعالم على الطريق، ولعلنا أو باحثون آخرون نتناول بالدراسة هذه الافتراضات فى كتابات أخرى جديدة!

المهم أن الذاكرة الرملية / ذاكرة الصحراء، دمجت فى الإسلام، ودمج الإسلام فيها، بحيث أضحى الفصل بينهما من الصعوبة بمكان .. إن لم يكن مستحيلاً، فالإسلام فى صورته الأولى وكما تعامل معه البدوى الرحال، ديانه طوطمية / قبائلية ، تطورت من الحنيفية الإبراهيمية، وتحولت فى طورها النهائى، بعد مساندة السماء إلى ديانة معولمة، بتنميط الذاكرةالرملية، ومع ذلك انتصرت عليها - أى تلك الذاكرة التدينية - نزعات تنتمى إلى عوامل وبينات أخرى مختلفة ، فأصبح لمصر إسلامها الشعبى الذى لم يغادر جذوره الشعبوية / الفلكولورية المختلف عن الإسلام السعودى الوهابى مثلاً، بفعل التراكم الذاكراتى، المعرفى فى ذاكرة الطمى.. النيل.

٥- عربنة التاريخ، تعريب العالم:

"اللغة، لست بريئة، ولا محايدة"

جاك دريدا

المعرفة حصيلة جدل الحق واللغة والتاريخ، والتصور البنيوى للعالم مرتبط بالإدراك، المرتبط باللغة، التى يكتب بها التاريخ.

يقول أبو إسحاق أحمد بن محمد بن إبراهيم النيسابورى، المعروف بالثعلبى فى كتابه (قصص الأنبياء المسمى بعرائس المجالس): وكان الملك يومئذ بمصر ونواحيها الريان بن ثروان بن أراشيه بن قاران

بن عمر بن عملاق بن لاوذ بن سام بن نوح عليه السلام، صـ١٢٠ في قصة يوسف بن يعقوب وأخوته!

والنص المذكور يعد نموذجاً واضحاً على ما نعنيه من أثر اللغة على التصور الإدراكي للعالم، فاللغة واسطة عبور المؤرخ – الذى كان راوياً شفهياً فيما مضى – للقارئ وتاريخه معاً، ومن الصعب استيعاب الإنسان عالماً مفرغاً من لغته، لذا تم تعريب العالم من خلال التأريخ العربى لما قبل الإسلام.

لتصبح أسماء الأماكن والأعلام عند المؤرخ / الراوى العربى قابلة للتعريب، ويعيد المؤرخ صياغة وتشكيل وعينا بالعالم من خلال نموذجه الإدراكى المرتبط باللغة العربية، ومن ثم تصبح هناك إشكالية حقيقية فى التعرف على العالم قبل تعريبه، وسنحاول هنا مناقشة هذه النقطة باستفاضة، ووضع بناءات تصورية حول العالم قبل تعريبه / عربنته(٩).

والحق أن هذه الإشكالية تدخلنا فى بنية جدل أعمق – وليس عقيماً – حول اليقين التاريخى ومبرهناته ، حيث يحتاج الباحث فى الجذور التاريخية لبنية العقائد والديانات التعرض لأكثر من نموذج لغوى إدراكى للعالم؛ حيال إعادة بحثه وتقييمه!

ربما تسفر دراسة تتبنى هذه الفكرة عن نتائج خطيرة تتعلق بنشأة وتطور اللغة العربية والتأريخ بها، ولها، فهناك مجالات كثيرة ثم فتحها من قبل مفكرين عظام ولكن أحداً لم يجرؤء على أستكمالها (١٠)..

ثمة ملاحظة أخرى يمكن كشفها فى سياق الحديث عن اللغة والتأريخ، وهى المفارقة المدهشة – فعلاً – بين النص القرآنى وقصص الأولين / أساطيرهم الواردة فيه، ومحاولة المؤرخ سد ثغراتة المتخيلة ، مستفيداً من كل ما يقع تحت يده من روايات تمثل خصوصية ما، فى حضارة ما، لاحظ الأساطير التى أضافها الطبرى للنبوات والثعلبى، من التراث الفارسى القديم.

فمن خلال السرد نجد أن النص القرآنى فى عرضه لقصص الأولين، يتجاوز نموذج الراوى العليم (كما فى التوراه مثلاً حيث الإله أحد أبطال الرواية التوراتية) وكذا نموذج الراوى عن أو المحكى عنه (كما فى الأناجيل) ليصبح الإله فى النص القرآنى هو الراوى (البطل /

المشارك فى صنع الحدث / المضيء لمشاهدو المعتم لمشاهد آخرى، إنه راوى ما بعد حداثى، تتدخل ذاته فى السرد، مستخدماً ألية القطع / الوصل، لأن هدفه الأساسى يتجاوز ذهنية الحكاية إلى ذهنية الإبداع الوعظى (إن فى قصصهم لعبرة) فالراوى القرآنى (لا منشغل) بما حدث بالفعل، إنه لا تاريخى، منشغل أساساً بما يمكن استقرائه مما حدث، مشغول بالمثل، العبرة، ما نتعلمه من التاريخ / القص، لا التأريخ فى حد ذاته..

لكنها (إشكالية الصدق الإلهى) أوقعت المفسر والمؤرخ فى شرك التاريخانية، فحاول العودة بالتأريخ إلى نموذج الراوى التوارتى، فقام يضع النقاط على الحروف المتخيلة، ويسد ثغرات التاريخ (المفترضة) من الروايات الشفهية عن أساطير الأولين ظناً منه، أنه هكذا يكون التأريخ، وحيال ذلك توظف اللغة لهذا الغرض العظيم[١١] !

إننا بحاجة ماسة وملحة لمراجعة هذه الإشكالية ، لنرى لأى مدى يمكننا إعادة صياغة العالم، وتأويله، وكتابة تاريخه السابق على الإسلام، لأنها الرؤية العربية الإسلامية للعالم، وليست الرؤية الحقيقية.. ثم أنها - تلك الرؤية - تقوم بتشكيل وعى زائف عما سبقها، لاحظ - مثلاً - التفرقة الإيديولوجية بين الجاهلية والإسلام.

٦- حجية الحديث:

من العالم إلى الخاص، تدور جدلية تعامل الباحث مع الإسلام، فمن محاولة البحث عن الجذور المعرفية للإسلام إلى محاولة نقد حجية الحديث النبوى الأحادى فى التشريع، أو استقلال الحديث الأحادى بالتشريع فى الفقه الإسلامى [١٢].

ففى ساحة الجدل الفقهى. وجدنا بعض المغالطات الدائرة حول السنة، حجيتها، وإلزاميتها، حتى اعتقد كاتب هذه السطور أن قضية السنة ستحتل مساحة كبيرة من تفكيره، وكشف الجدل المذكور اللبس القائم حول الفرق بين السنة الفعلية (الصلاة، تقسيم أنصبة الزكاة، وخلافه) وبين الحديث (الكلام الذى صدر عن النبى وانتقل مروياً وتم تدوينه نقلاً عن رجال سمعوه لأول مرة من النبى) وبدأت المصطلحات تتحدد أكثر، فنقول حجية الحديث بدلاً من السنة، والمدهش أن الحديث

النبوى مثير لعدد كبير من الإشكالات أشرنا إليها فى دراستنا عن (نقد سلطة النص بين التأويل والتأويل المعاكس، وبحثنا الأول عن حد الردة) فمن السهل على الباحث نقده وتمحيصه من خلال النموذج السلفى لنقد الرجال / الرواه / السند أو النص/ الرواية / المتن، ومن السهل إنكاره حيال تعارضه مع صريح النصوص المقطوع بها فى بعض قضايا التشريع (مثل رجم الزانى، الاستمتاع بالجوارى، وغيرها من القضايا الفقهية الخلافية) فالحديث أحادى السند لا قطعى الثبوت ولا الدلالة!

لكن الأشكال الذى واجه الباحث وعرضه فى دراسات محفوظة بين دفتى هذا الكتاب، هو لماذا يقتنع الناس بحجية الحديث إلى هذه الدرجة؟!

هنا يبرز دور الفقهاء والدعاة الذين وجدوا فيه مسلكاً سهلاً لتلوين مقولاتهم والاعتماد عليه فيما ليس فيه نصاً قرآنياً ملزماً: إن زحزحة علمية لمكانة الحديث لازمة، وضرورية ، لكنها ضد الوعى المؤدلج لدى بعض الباحثين الذين يدافعون عن نسبية النص القرآنى وأسباب النزول - الناسخ والمنسوخ، يعتمدون أساساً على الحديث فى هذه الأمور حيث إثباتها مرتهن بثبات حجية الحديث، رغم أن أغلب هذه الأحاديث موضوعة!

فالحديث النبوى يحظى - بوصفه المرجع الثانى فى الأدلة الفقهية التى تتبنى عليها الأحكام باهتمام كبير من غالبية الباحثين، لكن الاهتمام الأكبر - من وجهة نظرنا المتواضعة ينبغى وأن يكون بتحديد مكانته المعرفية، ليس حسب الصحة أو الضعف، ولكن بحسب معقوليته وتوافق دلالته مع النص القرآنى، لأن القارئ لكتابات المحتفين بالسنة سيكتشف أنه عرضة سهلة لكمية كبيرة وضخمة من الأحاديث التى تحتاج إلى غربلة وتصفية ، لأنه غالباً ما يتخلى عن استراتيجية الرفض التى ذكرناها، لصالح الوعى الدينى المترسب فى بنية ذاته الواعية، بوصفه كائن متدين، وهو أمر غاية فى الخطورة مع اعتبارات كالوضع والانتحال [١٣] فالأمر لا يتعلق بإنكار أو إثبات حجية الحديث قدر ما يتعلق بنصف هذا الدين، لذا فالحاجة ملحة لمراجعة مكانته الآن لوضع حد للتشويش الإيديولوجى الذى يقوم به مستخدمو الأحاديث النبوية خارج سياقاتها الطبيعية ، اعتماداً على إهدار السياق لصالح خصوص السبب

وعموم الدلالة، كما أن مراجعة كتلك التى ننشدها شأنها حسم العديد من قضايا الاختلاف فى الفكر الإسلامى السنى أو الشيعى على السواء، لصالح الخروج من السياق الدوجمائى المغلق، الذى يجد ضالته فى حجية الحديث النبوى الشريف!

٧- النص، الواقع، التماهى:

من أشكال التنميط فى الوعى المعاصر، ذلك المظهر الذى يبدو به أبطال الأفلام الدينية العربية، حيث يتحول البطل الذى كان كافراً إلى الإسلام فينخفض صوته الذى كان يدوى كالحمير، ويبيض وجهه وتبيض ملابسه ويتحول من كائن هائج إلى هادىء، وكذا يرتدى الكفار السواد والمسلمون البياض طوال الفيلم، وتتغير الملابس بعد إعلان الكافر لإسلامه، ويتحول إلى كائن ملائكى الملامح بمجرد النطق بالشهادتين.. ما علاقة هذا بالنص والواقع والتماهى؟!

النص هو ذلك النسق المتكون من علامات داله، تحيل إلى عالم واقعى أو متخيل، إنه لغة تجسد هماً، أيما يكون هذا الهم، والواقع عالم معقد من الرموز والإحالات والوقائع، وعلاقة النص بالواقع تحكمها الجدلية المكونة من التوقع، والذى وقع فعلاً، وأحياناً الوقيعة .

لعل القارئ يلاحظ فى النص السابق استخدام الباحث للغة بشكل مجازى / رمزى ، حيال توصيف النص والواقع، فبالتأكيد ثمة توصيفات علمية لكل من النص والواقع، لكن الباحث هنا يريد إثبات فكرته فى سياق نصه نفسه بمعنى إضافة البعد اللغوى والتخيلى، فالنص هو ابن واقعه، الذى يتأثر به، ويؤثر فيه، أو يتفاعل معه سلباً أو إيجاباً.

النص ينتج تصوراته عن الواقع، كما أن الواقع ينتج نصه، إذا نحينا إشكالية تأويل هذه العلاقة جانباً، نجد أن التماهى يحدث عندما نفترض قيام علاقة إيجابية بين النص والواقع؛ سنحاول تبسيط المسألة.

من منا يتخيل أن صحابة النبى كانوا يتكلمون لهجة هى أقرب إلى ما يستخدمها البدوى اليوم؟!

إن النص الذى دون حول مرحلة ما، يقوم بتنميط صورة ذهنية عن الواقع المروى عنه، فاللغة العربية الفصحى التى تم استخدامها فى التدوين، تقوم بفرض تصوراتها على ذهنية القارئ، فتزيل المساحة

المفترضة - واقعياً - بين الأصل والصورة.

فيعتقد كاتب هذه السطور أنه لم يكن ثمة ما يميز زى المسلم من غيره فى بطون قريش أو وديان مكة، ولا لهجة مختلفة، إن الأمر يبدو - بالفعل - مربكاً، أن تحاول تصور واقع حقيقى من خلال نص يقوم بتغطية واقعه الخاص بالذات، إن الفرق بين التاريخ الواقعى وما دوناه عنه تماماً كذلك القائم بين حوارتنا فى الحياة اليوميى وطريقة كتابة مذكراتنا، أضف إلى ذلك التصور الذهنى الواعى الذى نمارسه بالحذف والإضافة على ما حدث بالفعل، وبالتالى ثمة فارق جوهرى - يحدث - حيال تحول الأشياء من الواقع إلى اللغة، من أفعال، أحداث، احتكاك فعلى، إلى مُصورات بصرية دلالية على الورق...

وعليه فإننا لا نستطيع الدفاع عن اضطهاد العرب لأقباط مصر - مثلاً - بوصايا النبى، ولا الآيات القرآنية الدالة على التسامح ، إن مساحة كبيرة تظل مغفلة بين النص والواقع، فالرجل المسلم الذى يتزوج على زوجته - مثلاً - مستغلاً ترخيص النص له بالزواج من أربعة، مردداً الجملة الشهيرة (الشرع محلل لى أربعة) ينسى أن علاقته بالإسلام والنص الذى يؤيد حجته علاقة - قد تكون - سطحية ، وأن النص إذ أحل له الزواج بأكثر من واحدة، فإنه قيده بشروط قد يستحيل تنفيذها، مثل العدل والقوامة، تتعارض مع الحل المطلق المفترض فى ذهنه، أو المرغوب فيه!

قد نشكل النصوص حسبما تقتضيه طبائعنا، لكن لاشك أن لكل من النص والواقع رهانات واشتراطات، تتجاوز إمكانيات الكتابة والمعايشة.. لذلك من الصعب علينا الآن تصور ما حدث بالفعل، إلا من خلال وعينا، المختلف عن وعى الواقع الذى حدث فيه ما حدث، لذا يخطئ من يظن أنه أصاب كبد الحقيقة عند صياغة تصوراته عن الماضى.

المساحة - التى نتبنى وجودها - بين النص والواقع، هى تلك التى يحاول دائماً - الفقيه المسلم - ردمها بوصفه مكلف بتكييف الواقع مع النص حيناً، وتكييف النص مع الواقع فى أغلب الأحيان لكن التماهى بين الأصل والصورة هو أصل المغالطة التى يقع فيها كل من يعتقد أن الصورة أصلاً، فيحاكم الصورة مثلاً على أنها واقع!

ووجود نص على أمر ما، لا يعنى ضرورة تطبيقه على مستوى الواقع، ولا يمكننا الدفاع عن رداءة الواقع بروعة النصوص، المحملة بالانطباعية ، والمجازية ، وكل أدوات إنتاج وصياغة المعنى فى عصر ما ودوننا دلالة على عمق هذه الفكرة، أفلام السينما (الأبيض وأسود) التى ما أن تشاهدها إلا وتشعر أن العالم وقتها كان قاتماً جداً بلا ألوان ، وارتباط زمن الفن الجميل، الرومانسية الحالمة، وغيرها من المعانى والدلالات، بهذه الصورة التى تفتقد الألوان الطبيعية

إنها فكرة خطيرة، تجرنا جراً إلى إعادة النظر فى فهم العلاقة الجدلية بين النص والواقع لإزالة التماهى المفترض فى مخيلتنا، لنقيم فصلاً – تفهمياً – بين النص والواقع والتطبيق، حول هذه المفهومات تدور دراستنا عن الدين والنص والتاريخ فى هذا الكتاب، لعلنا حاولنا إزالة بعض الإلتباسات الخاصة بهذه العلاقة المعقدة والمتشابكة بين هذه المفهومات!

٨- الأسطرة والتأريخ:

إذا أردنا تشكيل علم تاريخ جديد – بالفعل – للأحيان فإنه ينبغى علينا أن نهتم بالأبعاد الثلاثة التالية للمعرفة: أى المعرفة القائمة على الأسطورة ، والمعرفة التى ينتجها علم التاريخ النقدى، ثم أخيراً المعرفة التى يؤمنها لنا النقد الفلسفى.

إن الأديان – أكثر من أى شىء آخر – تتطلب اللجوء إلى هذه الأبعاد الثلاثة، وذلك لأنها هى بالذات كانت قد استخدمتها وجيشتها بدرجات متفاوتة وطبقاً لصياغات أو تركيبات معينة. ويمكن لعلم التاريخ الحديث، بل وينبغى عليه، أن يفككها[١٤].

لقد سعت الدراسات الانتروبولوجية إلى إعادة الاعتبار (للأسطورة) بوصفها أحد مراحل الفهم البشرى، أو التاريخ القديم من منظور الإنسان الذى عايش هذا التاريخ وعبر عنه بصياغات أسطورية، ومن هنا كانت الأسطورة هى الأم الحقيقية للتاريخ، ثم أصبح التاريخ عرضة لإعادة الأسطرة.. فى إحدى تأويلاتها!

إن الفرق بين الأسطرة والتأريخ ضئيل جداً إذا قيس على التاريخ الدينى أو التاريخ المعنى بالدين، ولعل هذا الفارق المتضاءل دائماً هو

السر وراء تلك الصورة الأسطورية اللاتاريخية حول الإسلام، بداياته، تطوره، صراعات المنتمين له، مما يلح على حاجتنا لدراسات متعمقة في بنية الوعي العربي للكشف عما هو تاريخي علمي، فعلاً، وما هو خيالي، مفارق، تمت أسطرته!

ولعل قصص الأنبياء، أوضح مثال على التنميط والأسطرة معاً، فملامح النبي عند بني إسرائيل - وكما دونت التوراة - هي ملامح الصورة التي عايشها الكهنة / الكتبة ، وليست الصورة الحقيقية - ها نحن أولاء نعود إلى إشكالية النص والواقع - حيث تم الوصول إلى نمط معين لرجل الدين، رسمت عليه ملامح الشخص / النبي ، وأبطال القصص الديني من خلاله، ففي المخيلة الكهنوتية الإسرائيلية - وحسب نظرية النسبية القيمية والأخلاقية - لا مانع من زنا لوط بابنتيه - أو زنا ابنتي لوط به - ولا أن يبدو - أبو الأنبياء - إبراهيم قواداً يسترزق من عرق امرأته سارة، وتقديمها على أنها ليست زوجته في كل بلد يذهب إليها ليخرج محملاً بالهدايا؛ ولا أن يقتل سليمان قائد جيوشه طمعاً في زوجته، ولا أن يحطم موسى الألواح غضباً من قومه، ولا أن يزني يعقوب بزوجة ابنه، ولا أن يكذب إبراهيم خوفاً من شر، وغيرها من الهفوات والأخطاء البشرية التي قد نراها لا تليق بنبي!!

أثناء مراجعة الباحث لقصة النبي موسى بين التوراه والقرآن وقع في مغالطة فهم طبيعة الشعب اليهودي من خلال النمط الموسوي، على أنه التجلي الجمعي، لكل ما يحمله موسى من صفات شعبوية عنصرية ، متناسياً، أو (لا مكتشف) لدور التدوين في تشكيل هذه الصورة عن موسى، فالتنميط التوراتي / الكهنوتي هو الذي صنع موسى على شاكلة كهنة اليهود، وليس العكس، وبالمثل تصور العربي عن النبي والنبوة نمط مثالي خالي من كل ما من شأنه الحط من قيمة النبي بوصفه حلقة الوصول بين الإلهية والبشرية، فهو إنسان أقل من إله، وأكبر من ملاك!

إن الملاحظات سالفة الذكر من شانها زلزلة يقيننا التاريخي، بشدة، وهو أمر غاية في الصعوبة ، لكنه ممكن بكثير من الجهد، والمثابرة، والبحث الرصين الدؤوب عكس التيار الذي تدشنه الكتابة التاريخية، لنبحث في العقل عن لا عقلانيته، وفي التاريخ عن أسطوريته،

بالمعنى المعاصر والبنيوى للأسطورة، حسب مختلف وظائفها ومعانيها وتأويلاتها المتباينة!

٩- نقد الاجتهاد:

"لا توجد نصوص قتلت بحثاً، ولا نصوص منهكة" "دريدا".

نقد الإسلام الوضعى، يشمل فى النهاية نقد الاجتهاد بوصفه فاعلية ذهنية فى فهم النص والواقع معاً، يتجاوز جمود النص فى حركة الواقع، وبالتالى فإن أحد أهم محاور هذا النقد على مستوى الفقه، أى نقد مفهوم الاجتهاد الكلاسيكى، بوضع تصورات - لا تأصيلية - أقرب إلينا من التصورات القديمة عن القانون والدولة والمواطنة والشريعة، إنها إعادة الصياغة التى ندعو إليها.

فى سياق جدل الباحث مع فكرة إعجاز القرآن ، مثلاً، وجدنا بعض الأسئلة التى قد تدور فى ذهن المسلم، ويخشى الإفصاح عنها، مع مقعوليتها مثل: ما هى الصفات الواجب توفرها فى نص ما حتى يكون مقدساً، معجزاً؟! ثم ما هى أسس الإعجاز فى النص القرآنى، لنصل إلى مفتاح مركزى للقضية، أن أهم شروط الإعجاز والقدسية هو - الجهل / الغيب كمفهوم تأسيسى فى الأديان!

تماماً كما أن السحر علم مجهول المصدر بالنسبة للمتلقى المندهش ، لكنه معلوم للساحر / صانع الألعاب، أن الجهل أو الغيب الذى يحتل (مكانة معرفية!!) مرموقة فى الأوساط الدينية أصل الإعجاز المفترض ، فالإعجاز هو قدرة الآخر على إخفاء سر ما يقدمه لى، وهو - أيضاً - عجز الأنا عن فهم الآخر.. والمعجز لنا - مثلاً - قد يكون عادياً جداً لغيرنا، لنتخذ سر الهرم الأكبر كمثال، فهو إذ تم - بالفعل - بناؤه لا يعد معجزاً لمهندسه، ولكنه بالنسبة لنا أحد أكثر عجائب العالم القديم إعجازاً من حيث إسراره التى لا تكتنه!

ثم من الذى سيحكم على نص ما بأنه معجز؟ تذكرنا هذه الفكرة بآيات التحدى الواردة فى النص القرآنى، للكفار بان يأتوا بمثله، بسورة منه، بآية.. إلخ، من الذى سيحكم على النص النقيض المختلف؟! أليس هو الوعى البشرى القاصر عن إدراك أسرار الإعجاز، أو ليس هو الوعى المشحون دلالياً بعجزه عن إدراك السر، بل هو فى النهاية مؤسس

الإعجاز بعجزه!

ثمة أفكاراً كثيرة تدور فى ذهن الباحث، تحتاج إلى مباشرة فى الطرح، وجرأة لا متناهية فى التناول، سنحاول الإفصاح عنها فى كتابات قادمة تدور حول طرح مفهومى وفلسفى جديد لتجاوز تراث الآخرين عرباً وغرباً من أجل (نقض) الثنائيات المتخلفة الحاكمة لتصوراتنا عن العالم التى ليست بالضرورة متطابقة معه!

ونقد الاجتهاد هو الجزء العملى من مشروع الإسلام الوضعى والجزء النظرى يتم استيعاب أجزاء منه من خلال التنظيرات السابقة، ولعلنا بدراستنا عن (نقد العقل الإسلامى: متى وكيف؟!) وضعنا ملمحاً على طريق نقد الاجتهاد، إضافة إلى محاولة مناقشة صلاحية بعض أحكام الشريعة الإسلامية للتطبيق ، وفق شروط إنتاجها وصلاحيتها للاستمرار من عدمها؟!

١٠- الأنا - الآخر، نحو مفهوم جديد:

لقد أنتج تاريخ احتكاكنا بالغرب عدد لا يستهان به من العداوات التى شحنا بها فى سياق تقسيم العالم إلى ثنائيات، فنصوغ مصطلحات مثل الإيمان الكفر، الذكر الأنثى، الله / الشيطان، الروح الجسد ، وهكذا تقف ثنائية الأنا والآخر كالوا والمفصلية منتصبة لإعلان عدم إمكان التواصل، لتتحول الأنا إلى ذات مثقلة بكل هموم تراثها ويصبح الآخر كائن مختلف، غالباً ما يصبح عدواً..

ولكن الباحث يحاول طرح مفهوم جديد لكل من الأنا والآخر منتمياً إلى تزمين الأنا - إلحاقها بزمنها - وآنيتها ، وإلحاق الأخر بكل ما يميزه عنى، فالأنا الآن هى همومى - ومن ضمنها تراثى - ولكننى أتعامل معه بشكل مختلف، بوصفى ذات مستقلة عن موضوع دراستى!

لعلنا من خلال هذا الطرح، والذى نلح عليه فى إشكالية المنهج أو تراث الوهم، وهم التراث، نتجاوز حروب التكفير الدائرة دفاعاً عن الفهم الحيوى المنتج لتراث مختلف، من شأنه زلزلة اليقين المفترض، والمريح على كافة الأصعدة المعرفية.. إن فكرة نقد اليقين هى فكرة الأنا/ الآن وليس الأنا الممتدة فى التاريخ التخيلى عند الآخرين، الأنا فى القرن الحادى والعشرين، تحاول دراسة إشكاليات معرفية تنتمى إلى ما

يجاوز عشرات القرون من التاريخ المدون، لابد وأننا سنفهم العالم بشكل يبدو مختلفاً، لتجاوز ما يجب تسميته آخر.. ولعل القارئ سيجد في الصفحات القادمة بعض الدراسات التي تحاول شق طريق مختلف، لأنا تدعي الاختلاف، في موضوع يهمنا جميعاً، ألا وهو فهمنا لإسلامنا في عالم اليوم..

الإشارات والإيضاحات

(١) أركون محمد: أين هو الفكر الإسلامى المعاصر، ترجمة وتعليق هاشم صالح - دار الساقى - لندن، بيروت، طـ٢ ١٩٩٥ صـXIII من المقدمة.

(٢) أركون، محمد: الفكر الأصولى واستحالة التأصيل (نحو تاريخ أخر للفكر الإسلامى) ،ترجمة وتعليق هاشم صالح - دار الساقى - لندن ، بيروت طـ أولى ١٩٩٩ صـ ١٤-١٦.

(٣) أركون، محمد: أين هو الفكر.. سبق ذكره صـ xxv.

(٤) يمكن لقارئنا العودة إلى: والترج. أونج. ترجمة د. حسن البنا عز الدين ، ومراجعة د. محمد عصفور بعنوان الشفاهية والكتابية - عالم المعرفة - الكويت ١٨٢، وكذا كتاب د. مراد عبد الرحمن مبروك، من الصوت إلى النص - الهيئة العامة لقصور الثقافة - سلسلة كتابات نقدية (٥٠) وهما أهم مراجع اللغة العربية فى التنظير للشفاهية والكتابية ، وقد أستشهد بهما الباحث فى الدراسة المذكورة.

(٥) تعد أول إشارة لهذه الرؤية الجديدة، مكتوبة فى دراسة الدين والنص والتاريخ.. الذى يجدها القارئ فى هذا الكتاب.

(٦) يمكن فى هذا السياق العودة إلى خليل عبد الكريم فى كتابة (قريش من القبيلة إلى الدولة المركزية) و(الجذور التاريخية للشريعة الإسلامية) حيث يوضح مدى تأثير البيئة ودورها فى تشكيل تصورات ومدركات العربى عن العالم، وكذا عبد العزيز سالم (تاريخ العرب قبل الإسلام).

(٧) لاحظ ارتباط التصور القرآنى عن الجنة بكل ما يشتهيه البدو والمحروم منه فى الأرض، فالجنة القرآنية تداعب أحلام البدو الرحل، ماذا لو بشر القرآن المصريون بجنات تجرى من تحتها الأنهار، إنها بالنسبة لهم حقيقة واقعة، ففرعون يقول: أليس لى ملك مصر وهذه الأنهار تجرى من تحتى؟!

(٨) ثمة ملاحظات كثيرة يمكن إضافتها، لكننا أثرنا مناقشتها فى الإشارات ، لكونها مجرد مخاطرة افتراضية (لاحظ مثلاً الدعاء، تمنى حدوث الشيء بتدخل الله، وعلاقته بالسحر القديم وهو إرغام الآلهة بكلمة السر على تنفيذ رغبات الإنسان، وتقسيم العالم إلى مملكتين إلهية وشيطانية، فالدعاء يقبله الله أو يرفضه ، والسحر يقوم به الشيطان، والفرق بين المعجزة والسحر فالأولى من اختصاص الآلهة والأخرى من اختصاص الإلهية النقيضة الشياطين مثلاً.. وغيرها، فليسمح القارئ لنفسه بالسباحة فى مجال الافتراض التخيلى!

(٩) راجع بتوسع الكتاب القيم للراحل لويس عوض: مقدمة فى فقه اللغة العربية، لاستيضاح هذه الإشكالية ، وكيفية وقوع بعض الباحثين فى شرك هذا التعريب ، ومغالطات أكبر من أن تحصى حول سبق هذه الحضارة أو تلك من خلال تعرفهم عليها بعد التعريب، ودونك مغالطات على فهمى خشيم حول آلهة مصر العربية / والفرعون العربى، وكذا مغالطات كمال الصليبى فى (التوراة جاءت من جزيرة العرب. وخلاف ذلك من مغالطات مرتبطة بأسماء القبائل والهجرات القبلية العربية وما قبلا تستند إلى التاريخ المدون الذى يشمل أنموذج تعريب أو عربنة العالم.

(١٠) لعلنا نشير هنا إلى تجربة لويس عوض السالف ذكرها، وتجربة محمد أحمد خلف الله فى الفن القصصى فى القرآن الكريم ولم يجروء أحد على تجاوزها من الفن القصصى إلى أساطير النبوات التى يحاول كاتب هذه السطور بحثها حالياً، وإعادة تكييفها فى السياق العام للتطور الحضارى وفقاً لنقد النموذج المذكور سلفاً، ثم تجربة طه حسين فى الشعر الجاهلى، وغيرها من الأفكار العبقرية التى لم يتم بحثها تفكيكياً بشكل مرض علمياً حتى الآن!

(١١) راجع كتابات المؤرخين، قدماء ومحدثون عن مرحلة ما قبل الدين الإسلامى / النص القرآنى وقصص الأنبياء الواردة فيه، حيث لم يتم استيعاب المفارقة السردية فى النص القرآنى، ولعل أمثلة مما كتبه ابن خلدون فى مقدمته حول نقد التأريخ فى حوادث بعينها، تردنا إلى مراجعة اللغة ودورها فى التأريخ من جهة ، والمخيال الشعبى ودوره فى تنميط التاريخ وتغذيته بعدد لا نهائى من الحكايا والأساطير ، كل مؤرخ حسب زمكانية حضوره وكتابته... فالقرآن متجاوز لأغراض التأريخ، مرتبط بفن القص، لكن ذلك لا يرضى غرور الباحث، فيبحث عن جذور الحكايا، ليجدها فى روايات ومدونات الشعوب القديمة فيضيفها ، وكأن - الله - جلا وعلا نسى إضافة هذه التفاصيل، تصور ساذج طفولى - غير ناضج، لكنه تراثنا.. بكل أسف!

(١٢) فى الصفحات القادمة سيجد القارئ بحثاً لنا بعنوان (من بقايا التراث السياسى فى الإسلام: حد الردة) يعد هذا البحث أول ما نشر للباحث حيال تشكل علاقته بالإسلام على مستوى الوعى الإصلاحى ، متمثلاً اجتهادات محمد عبده، وجمال الدين الأفغانى، فجاء هذا البحث فى سياق تبرئة الإسلام من اتهامات التكفير ونفى الآخر، وأشياء أخرى، ليثبت أن لا حد للردة بالقتل فى الإسلام وأنه اجتهاد فقهى أستتر إلى أحاديث أحادية لا يمكن اعتمادها كأساس للحدود: والغريب أن يثير هذا البحث ثائرة بعض الحماسيين، فعدوه عدواناً على سنة النبى برفض الباحث استقلال السنة

الأحادية بإيجاب واجب أو تحريم محرم!

(١٣) راجع بتوسع: جمال البنا: نحو فقه جديد ، والأصلان العظيمات الكتاب والسنة، ومحمود أبو رية (السنة النبوية أو دفاع عن الحديث) وإبراهيم فوزى (تدوين السنة) ومحمد الغزالى (السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث) وكذا كتابات أحمد صبحى منصور، ومحمود كريمة!

(١٤) محمد أركون: أين هو الفكر الإسلامى المعاصر - سبق ذكره - صـ٤٣-٢٣.

الباب الثانى

دراسات تطبيقية

(١)
نقد الإسلام الوضعى
قراءات نقدية فى الخروج على النص

١- تمهيد لا يدعى العصمة:

نقد العقل الإسلامى أو الفكر الدينى الإسلامى هو المشروع الذى ينجزه الباحث عبر دراسات سابقة أو لاحقة [١] من أجل دراسة شاملة لنقد الإسلام الوضعى، ذلك الإسلام الذى يضع الأسس للآخر المختلف معه على أرضية الإسلام [٢] ثم يخرج عليها، فيدعى أنه (لا اجتهاد مع النص)، ثم يخرج فى تنظيراته الوضعية على النص أو يؤسس إيديولوجية للخروج على النص، والأدهى أنه يمارس ذلك تحت غطاء سلطة النص نفسه، بوصفه منتج هذه السلطة.

وفى هذه الدراسة نحاول الكشف عن بعض البنى التأسيسية للإسلام الوضعى السنى ، لقد دشن الفكر الإسلامى الوضعى حجية فقهية تخرج على النص القرآنى فى بعض تفصيلاته، وتضيف عليه ، وتؤثر فى فهم غالبية المسلمين بأيديولوجية تعارض الأصل الإلهى بوعى أو بدون وعى.

فمثلاً كل مسلم يعتقد أن الذبيح فى قصة إبراهيم والذى سبّب عيد الأضحى هو إسماعيل بينما النص القرآنى لا يصرح باسم الذبيح - بل على العكس تماماً - النص القرآنى يلحق قصة الذبح بإسحاق، ولكن لأسباب إيديولوجية قبلية عروبية يصر - أغلب - المفسرين على أن الذبيح هو إسماعيل وليس إسحاق.

كذلك لا تجد فى النص القرآنى آية واحدة تضع عقوبة دنيوية للمرتد - الذى يرتد عن الإسلام - ومع ذلك يضع الفقهاء باباً فى الفقه تحت عنوان أحكام الردة والمرتدين، وإن أثبتنا أن القرآن لا يضع عقوبة دنيوية أو حداً للمرتد نواجه بتهمة الارتداد!

فقد شكلت السنة النبوية بكل إشكالياتها إلى جانب الفقه مقدساً

موازياً للنص القرآنى، بل وأقوى منه فى الحجية والإلزام.. فلا تجد عقوبات بشعة فى القرآن لتارك الصلاة، بينما تدشن السلطة الفقهية كل أدواتها فى إنتاج متخيلات إرعابية تتطور مع كل عصر لتناسب أدوات إرعابه.

الإشكالية جد معقدة، وما نحاوله هنا ليس رصداً لكل المتناقضات القائمة بين النص الأصلى (القرآن) والنصوص المؤسسة عليه، وميراثه الفقهى السلطوى السنى، وهى نصوص تشكلت لوضح إسلام يدعى أنه الإسلام الحق وتخفى روح الإسلام، ذلك الدين الذى جاء تطوراً طبيعياً فى ختام مرحلة طفولة العقل البشرى، ليرسى قواعد اجتماعية وسياسية ومدنية تناسب ملامح القرن السابع الميلادى فى شبة الجزيرة العربية. والإشكالية تتضح أكثر كلما تعمقت فى فهم هذا الدين، فالفكر الإسلامى السنى وهو صاحب السلطة الدينية - شئنا أم أبينا - هى التى تنتج سلطة النص المسيطرة على الوعى الجمعى للمسلمين، إذا درست هذا الفكر جزئياً ، وجدته بلا إشكاليات، وتتضح هذه الإشكالات كلما حاولت رصد هذا الدين كلياً.

وما نحاوله هنا - وعفواً للاستطراد - هو إعادة فهم الطبيعة الجدلية بين النص الأصلى ومتغيرات العصر، إلى جانب تحليل البنى التأسيسية لهذا الدين، وإعادة تركيبها من جديد، وهى محاولة تختلف عما فعله القدماء فى سياق إثبات صلاحية النص لكل زمان ومكان وفض اشتباكاته الداخلية بوضع علوم القرآن (الناسخ والمنسوخ - المحكم والمتشابه - أسباب النزول - إعجاز القرآن).

وفى سياق هذه الدراسة سوف نعرض لنماذج من التأسيس الإيديولوجي للفكر الإسلامى واختياره لتأويل واجتهاد مع النص لا يستند إلى النص أساساً.

مشكلة المنهج

أثيرت مشكلة منهج التعامل مع الدين كما يمارسه الباحث من خلال مناقشات دراساته السابقة، وليكن هذا المنهج واضحاً بلا التواء أو مداره، ومنهجنا فى التعامل مع الدين ، إنه كغيره من المناشط البشرية الاجتماعية يمر بثلاثة مراحل:

المرحلة الأولى: مرحلة الآلهة والأبطال الخارقين.
المرحلة الثانية: مرحلة الرجال العظام.
المرحلة الثالثة: مرحلة البشر العاديين.

وهذه المراحل على التوالى مرحلة أسطورية ميتافيزيقية (الإله) منفصلاً عن العالم، ومرحلة اتصالية بين الأسطورى والواقعى هى مرحلة صياغة النص القرآنى والاتصال بين الإلهى والإنسانى وإنتاج الرجال العظام (النبى والصحابة الأوائل)، ثم المرحلة الوضعية البشرية البحته، وعلى هذا الأساس المنهجى تقوم دراستنا للفكر الإسلامى فى تجلياته الوضعية مع الوضع فى الاعتبار طبيعة الاستمرار الجدلى. بين المراحل الثلاث المشار إليها.

وبهذا المنهج نلتمس هنا الخلاف الكبير بين العرض التاريخى المتقيد بقوانين التاريخية لتطور ما نسميه (الإسلام) بغض النظر عن أنواع العقل المعرفى السائد فى إسلامات عديدة، يحتكر كل منها لنفسه الارثوذوكسية الفائقة السليمة من كل ضلال، وبين العرض العقائدى الجامد المعتمد على تكرار العقائد بشكل ذهنوى مفصول عن القوى الاجتماعية المنتجة للتاريخ الواقعى، ومهمل للبعد الإيديولوجى الخاص بالجماعة الممارسة للسلطة دون الحاكمية أو الشرعية الحقيقية. ثم يعلنون ارثوذكسية خاصة ويفرضونها قهراً على كافة (المؤمنين) وكأنها الدين الحق وقد شكل العرض العقائدى الدوجمائى نظرة كل مذهب، وكل فرقة أو ملة إلى ما يسميه الجميع "الإسلام" بحيث فقد العقل تلك النظرة المستقلة المنزهة عن تأثير العقائد (السليمة) وهى فى الحقيقة أرثوذكسية طارئة وحادثة تعتمدها السلطة القائمة كمصدر (دينى) لمشروعيتها"[٣].

مع التأكيد على أن هذا التمهيد لا يدعى العصمة وأن مشروع نقد الإسلام الوضعى لا ينحاز لمذهب دون آخر ولكنه فى الأساس وكما نؤكد هو محاولة قراءة تاريخية وأنثروبولوجية لهذا الدين.

ملاحظة أولية:

فى جدل الإسلام مع الديانات السابقة عليه كان حريصاً على توطيد علاقاته مع الأديان التوحيدية ، ونفى أية علائق وثنية أو أسطورية مع تراث المنطقة العربية، حتى تم تحويل دلالات (التراث)

لتنحصر فى التراث العربى الإسلامى، والذى يبدأ بـ (إقرأ) أول ما نزل على النبى من القرآن، بالرغم من أن القراءة تستلزم نصاً مكتوباً يقرأ.. ذلك النص فيما نزعم هو التراث التأسيسى للإسلام الذى تم استبعاده ووضعه فى دائرة الأساطير (ما هو مسطور) حتى يتم عمل قطيعة ثقافية مع التراث المؤسس للإسلام (٤).

بمعنى إدخال التراث السابق عليه فى دائرة الأسطورة التى اتخذت فى لغة العرب الاعتيادية معان مقترنة بالتخريف والمجازات اللامعقولة، وللأسف مازال بعضنا يؤمن بأن الأسطورة قصة خرافية غير حقيقية.

وكانت محاولات منكرى نبوة محمد - كما يحدثنا القرآن - تدور فى فلك وصل ما انقطع من هذا التراث الذى فرض عليه قراءته، فاتهموه بتأليف القرآن (وقال الذين كفروا إن هذا إلا إفك أفتراه وأعانه عليه قوم آخرون فقد جاء وظلماً وزورا وقالوا أساطير الأولين اكتتبها فهى تملى عليه بكرة وأصيلا) الفرقان ٤، ٥.

وقد نجح الإسلام (النص والتاريخ) فى عمل قطيعة معرفية مع جذوره التاريخية بعد وضعها فى دائرة الأسطورة / الخرافة / اللاعقلانية فى الفهم العربى.

وفى إطار ذلك، حرص الإسلام على ذم الأسطورة واستبعادها ، وذم التأويل ووصف من يتبعه بالزيغ والضلال، وذم النصوص المقدسة السابقة عليه فأتهمها بالتحريف .. واتسعت دائرة المحظورات فى الإسلام الوضعى مع تحوله من المرحلة المفارقة / الإلهية إلى دائرة الفقهاء / البشر العاديين .. فأصبحت دائرة الحرام تتسع إلى نقد الصحابة الذى أصبح سيئة لا تغتفر ، ورد أحاديث النبى الأحادية كفر ببعض الكتاب، وشخصية النبى أصبحت صاحبة العصمة المطلقة، بل هى أول ما خلق فى العالم (النور المحمدى) (٥) ونشطت الأرثوذكسية الإسلامية فى وضع قائمة لا متناهيه من دوائر الحرام، وصيغ الفقهى الإسلامى ليوازى حجية القرآن الذى من المفترض - فى المخيلة الإسلامية - ألا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها، فتم فهم ذلك على أنه ترخيص بالتحريف فى محاولات وضعنة الدين بوصفه كامل الصلاحية لكل زمان ومكان.

هذه الملاحظة يجب فهمها فى سياق اجتهادنا البشرى النسبى

الذى لا يمكنه إدعاء امتلاك المطلق ، ولا إدعاء العصمة من الخطأ إذا اجتهد.

٢- نصوص من كتب لم تصادر بعد

تثبت دراسات عديدة سابقة أن المصادرة بنية أساسية فى العقل الوحدوى / التوحيدى الذى يعتمد (المصادرة) كسلاح أخير، وأول فى بعض الأحيان فى مواجهة خصومه.. فيصادر على المعارضين له وعلى أفكارهم، رغم أن المصادرة تعكس من ناحية أخرى ضعف الدين الذى يصادر على آراء معارضيه، فى نفوس من يدافعون عنه، ويعكس الإحساس بالتقزم والرهبة من كل ما من شأنه أن يمس العقيدة وأحياناً عن ضعف فى بنية العقيدة نفسها، أو عن ضعف فى نفوس وعقول معتنقيها .. إلا أن النهاية فى الحالتين واحدة هى مصادرة من يكشف هذا الضعف.

والنصوص التى نلقى عليها الضوء فى بحثنا هذا نصوص موجودة فى كتابات الإسلام الوضعى ومن كتب لم تصادر بعد، وعرضنا لها هنا لا يمثل أى دعوة لأى جهة لمصادرتها!

نص (١): ومما وقع أيضاً: قصته صلى الله عليه وسلم معهم لما قرأ سورة النجم بحضرتهم - فلما وصل إلى قوله (٥٣: ١٩، ٢٠) أفرأيتم اللاة والعزى ومناة الثالثة الأخرى؟) ألقى الشيطان فى تلاوته: تلك الغرانيق العلى وإن شفاعتهن لترتجى. وظنوا أن النبى صلى الله عليه وسلم قالها، ففرحوا بذلك فرحاً شديداً، وتلقاها الصغير والكبير منهم، وقالوا كلاماً معناه: هذا الذى نريد، نحن نقر أن الله هو الخالق الرازق المدبر للأمور، ولكن نريد شفاعتها عنده. فإذا أقر بذلك ليس بيننا وبينه أى خلاف.

واستمر رسول الله صلى الله عليه وسلم يقرؤها ، فلما بلغ السجدة سجد وسجدوا معه وشاع الخبر: أنهم - أى مشركى مكة - صافوه، حتى أن الخبر وصل إلى الصحابة الذين بالحبشة، فركبوا البحر راجعين، لظنهم أن ذلك صدق. فلما ذكر ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم: خاف أن يكون قاله.

فخاف من الله خوفاً عظيماً، حتى أنزل الله عليه (٢٢ - ٥٥ وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبى إلا إذا تمنى ألقى الشيطان فى أمنيته - إلى قوله عذاب يوم عظيم) [٦].

نص (٢): (ألم تر إلى ابن حجر شارح صحيح البخارى فى كتابه الجليل (فتح البارى) الذى قال فيه العلماء بحق لا هجرة بعد الفتح!! إن الرجل على صدارته فى علوم السنة قوى حديث الغرانيق، وأعطاه إشارة خضراء فمر بين الناس يفسد الدين والدنيا، والحديث المذكور من وضع الزنادقة، يدرك ذلك العلماء الراسخون!

وقد انخدع به الشيخ محمد بن عبد الوهاب فجعله فى السيرة التى كتبها عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، والشيخ هو من هو غيرة على عقيدة التوحيد ودفاعاً عنها.

ثم جاء الوغد الهندى سلمان رشدى فاعتمد على هذا الحديث المكذوب فى تسمية روايته "آيات شيطانية"!" [٧].

نص (٣): (واليك القصة كما وردت عند الطبرى؛ لترى كيف كان هذا المؤرخ (عبيطاً) - (!!) من الباحث - إلى درجة يتصور معها أن مثل هذا الخبر لا يمكن أن يضر الإسلام.

قال أبو جعفر الطبرى (جـ٢ ص ٣٣٧ وما يليها): فكان رسول الله (ص) حريصاً على صلاح قومه ، محباً مقاربتهم بما وجد إليه السبيل، قد ذكر أنه تمنى السبيل إلى مقاربتهم، فكان من أمره فى ذلك ما حدثنا ابن حميد قال : حدثنا سلمة قال: حدثنى محمد بن إسحاق عن يزيد بن زياد المدنى عن محمد بن كعب القرظى قال: لما رأى رسول الله (ص) تولى قومه عنه، وشق عليه ما يرى من مباعدتهم ما جاءهم به من الله تمنى فى نفسه أن يأتيه من الله ما يقارب (أو يقرب) بينه وبين قومه، وكان يسره مع حبه قومه وحرصه عليهم أن يلين له بعض ما غلظ عليه من أمرهم حتى حدث بذلك نفسه وتمناه وأحبه، فأنزل الله قولى : "والنجم إذا هوى ما ضلّ صاحبكم وما غوى وما ينطق عن الهوى فلما أنتهى إلى قوله: أفرأيتم اللاة والعزى ومناة الثالثة الأخرى وسورة النجم) (٥٣/١-٢٠) ألقى الشيطان على لسانه - لما كان يحدث

به نفسه ويتمنى أن يأتى به قومه : "تلك الغرانيق العلا، وإن شفاعتهن لترتجى به "فلما سمعت بذلك قريش فرحوا وسرهم فأعجبهم ما ذكر به آلهتهم فأصانو له - والمؤمنون يصدقون نبيهم فيما جاءهم به عن ربهم، ولا يتهمونه على خطأ ولا وهم ولا زلل ، فلما انتهى إلى السجدة منها وختم السورة سجد فيها فسجد المسلمون لسجود نبيهم تصديقاً لما جاء به واتباعاً لأمره، وسجد من فى المسجد من المشركين من قريش وغيرهم؛ لما سمعوا من ذكر آلهتهم ، فلم يبق في المسجد مؤمن ولا كافر إلا وسجد إلا الوليد ابن المغيرة؛ فإنه كان شيخاً كبيراً فلم يستطع السجود ، فأخذ فى يده حفنة من البطحاء فسجد عليها ، ثم تفرق الناس من المسجد وخرجت قريش وقد سرهم ما سمعوا من ذكر آلهتهم يقولون: قد ذكر محمد آلهتنا أحسن الذكر، قد زعم فيما يتلو "إنها الغرانيق العلا وأن شفاعتهن لترتجى" وبلغت السجدة من بأرض الحبشة من أصحاب رسول الله (ص)، وقيل : أسلمت قريش، فنهض منهم رجال وتخلف آخرون. وأتى جبريل رسول الله (ص) فقال: يا محمد ما صنعت؟ لقد تلوت على الناس ما لم آتك به عن الله عز وجل ، وقلت ما لم يقل الله. فحزن رسول الله (ص) عند ذلك حزناً شديداً، وخاف من الله خوفاً كبيراً، فأنزل الله عز وجل - وكان به رحيماً - يعزيه ويخفف عليه الأمر ويخبره أنه لم يكن قبله نبى ولا رسول (إلا) تمنى كما تمنى، وإلا أحب كما أحب، إلا والشيطان قد ألقى فى أمنيته كما ألقى على لسانه (ص) فنسخ الله ما ألقى الشيطان وأحكم آياته، أى فإنما أنت كبعض الأنبياء والرسل، فأنزل الله عز وجل: "وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبى إلا إذا تمنى ألقى الشيطان فى أمنيته، فينسخ الله ما يلقى الشيطان ثم يحكم آياته والله عليم حكيم ٥٢) سورة الحج (٢٢/٥٢).

فأذهب الله عن رسوله الحزن، وآمنه من الذى كان يخاف ونسخ ما ألقى الشيطان على لسانه من ذكر آلهتهم: إنها الغرانيق العلا، وإن شفاعتهن لترتجى، بقوله تعالى حين ذكر اللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى (ألكم الذكر وله الأنثى (٢١) تلك إذا قسمة ضيزى (٢٢) أى عوجاء إلى قوله: لمن يشاء ويرضى ٢٦) (سورة النجم ٥٢/٢١ - ٢٦) أى: كيف تنفع شفاعة آلهتكم عنده! فلما جاء من الله ما نسخ ما ألقى الشيطان على لسان نبيه قالت قريش : ندم محمد على ما ذكر من منزلة

آلهتكم عند الله، فغير ذلك وجاء بغيره. وكان ذلك الحرفان اللذان ألقى الشيطان على لسان رسوله (ص) قد وقعا في فم كل مشرك، فازدادوا شراً إلى ما كانوا عليه وشدة على من أسلم واتبع رسول الله (ص) منهم..) الطبرى تاريخ ٢/٣٢٨-٣٤٠).

نص (٤): (قال الزنادقة الأولين.. أن رسول الله (ص) تقول على الله كذباً فقرأ سورة النجم فى الآية ١٩، ٢٠ (أفرأيتم اللات والعزى، ومناة الثالثة الأخرى، وأكمل لقومه القرشيين الوثنيين الكفار يسترضيهم ، تلك الغرانيق العلا وإن شفاعتهن لترتجى" وسجد؛ وهنا سجد الجميع معه كفاراً ومؤمنيناً هذا فى كتاب "الطبرى" .. بل أن كل المستشرقين الذين يهمهم توجيه سهامهم للإسلام نقلوا من كتاب الطبرى.. وكثير من المفسرين منه (أورده ابن سعد فى طبقاته الكبرى) ويستطرد المستشرقون فيقولون أن الكفار فرحوا به طالبوه بنصيب. من الغنائم والزكاه للآلهة!!

فلم يعجب محمد قولهم.. وكفر مرة أخرى بآلهتهم وباللات واللعزى .. وسبَّها.. ومن عجب أن بعض المفسرين يرون صحة هذه الراوية!! بل ويقولون أن الله عاتب محمداً كيف يتقول عليه (وإن كادوا ليفتنتوك عن الذى أوحينا إليك لتفترى علينا غيره وإذا لا تخذوك خليلاً، ولولا أن ثبتناك لقد كدت تركن إليهم شيئاً قليلاً إذاً لأذقناك ضعف الحياة وضعف الممات ثم لا تجد لك علينا نصيراً" الإسراء / ٧٣-٧٥) [٩].

نص (٥): (ومن الأباطيلالتى يرويها ابن جرير فى تفسيره - دسيسة دسها على الإسلام يوحنا الدمشقى فى عصر بنى أميه - ما ذكره فى تفسيره لقوله تعالى فى الآية (٣٧) من سورة الأحزاب: (وإذ تقول للذى أنعم الله عليه وانعمت عليه أمسك عليك زوجك وأتق الله وتخفى فى نفسك ما الله مبديه وتخشى الناس والله أحق أن تخشاه.. الآية، حيث يقول ما نصه : "يقول الله تعالى ذكره لنبيه (ص) عتاباً من الله له: وأذكر يا محمد إذ تقول للذى أنعم الله عليه بالهداية، وأنعمت عليه بالعتق - يعنى زيد بن حارثة مولى رسول الله (ص) إمسك عليك زوجك وأتق الله، وذلك أن زينب بنت جحش - فيما ذكر - رآها رسول الله (ص)

فأعجبته وهى فى حبال مولاه، فألقى فى نفس زيد كراهتها، لما علم الله مما وقع فى فضل نبيه ما وقع، فأراد فراقها، فذكر زيد ذلك لرسول الله (ص)، فقال لـه رسول الله (ص): (أمسك عليك زوجك)، وهو (ص) يحب أن تكون قد بانت منه لينكحها (وأتق الله) وخف الله فى الواجب عليك فى زوجته (وتخفى فى نفسك ما الله مبديه) يقول: وتخفى فى نفسك محبة فراقه إياها لتتزوجها إن هو فارقها، والله مبد ما تخفى فى نفسك من ذلك (وتخشى الناس والله أحق أن تخشاه) يقول تعالى ذكره: وتخاف أن يقول الناس: أمر رجلاً بطلاق امرأته ونكحها حين طلقها، والله أحق أن تخشاه من الناس) [١٠].

انتهت استشهاداتنا بالنصوص ونبدأ الآن فى عرض نموذج تجريبى فى نقد الإسلام الوضعى.

٣- نقد الإسلام الوضعى:

اعتقد أن التمهيد والنصوص السالفة قد أوضحت معالم الصورة التى نحن بصددها ونتناول من خلال نقد الإسلام الوضعى عرض ونقد نموذج تأسيسى لهذا النقد، وهى القصص التى مهدنا لها من هذه النصوص حول قصة الغرانيق وزينب بنت جحش، والقصة الرئيسية التى أثارت هذا البحث وهى فكرة الذبح / الفداء الواردة فى قصة إبراهيم فى القرآن ومداخلاتها مع التوراة وكيفية حسم الإسلام الوضعى القضية لصالح العروبة والقرشية، بغض النظر عن العقل أو المنطق أو التاريخ.

أ- الخروج على النص:

ثمة واقعه شهيرة فى التاريخ الإسلامى، تمثل خروج مجموعة من المقاتلين على الإمام على فى واقعة صفين حتى أن الإمام على نفسه لقى مصرعه على يد أحد أولئك الخوارج.. وعلى التوازي بدأ تاريخ الخروج على النص موازياً للخروج على الشخص متمثلاً فى التشيع والتأويلات الباطنية وبداية عصر جديد تنتصر فيه سلطة الخلافة لمن لا سلطان له إلا السيف، ومن هنا بدأ الانشقاق بين الزمانى والأزلى فى النص الإسلامى، وبدأ الخروج على النص بكل تنويعاته يظهر على ساحة النضال وأصبح الخروج على النص مشروعاً لأصحاب السلطة بل

ومرغوباً أيضاً، وأصبح خروج الآخر على نفس النص كفراً صريحاً وباطنية يجب أن تحارب، طالما هى ضد سلطة الخلافة والموالين لها من الفقهاء على طول - الخط.

وفيما يلى نماذج لخروج (أصحاب / منتجى) سلطة النص على النص نفسه الذين يدعون الحفاظ عليه، ومما يبدو أنه الحقيقة - أن الخروج على النص - فى فكر منتجى سلطته كان يبتغى الحفاظ على هذه السلطة ضد المحاربين على تأويله من كل الفرق الإسلامية. ولكن بوعى لم ينضج بعد، وتبعاً لظروف وإحداثيات معقدة ومتشابكة مع النص والتاريخ، أو بوعى زائف تحكمه إيديولوجيا محكومة بتصورات بدائية عن طبائع النص والسلطة والنبوه والسياسة وكل مفردات الواقع الجديد الذى تشكل من خلال النص، وتشكل النص من خلاله.

ب- قصة الغرانيق:

النصوص التى أوردناها تحت عنوان (نصوص من كتب لم تصادر بعد) من كتب إسلامية تمثل مدارس فكرية مختلفة النص (١) يمثل الفكر الإسلامى الحديث على يد محمد بن عبد الوهاب والنص (٢) انتقاداً للرواية المذكورة والمستمدة من أهم مراجع الفكر السنى (فتح البارى بشرح صحيح البخارى) وهو الكتاب الذى يصفه الفقهاء بأنه أصح كتاب بعد كتاب الله!! كما هو مذكور فى النص (٢) وهو لمفكر. أثار جدلاً وهو الشيخ محمد الغزالى وخصوصاً كتابه المشار إليه فى الهوامش .. المهم أن هذه الروايات التى أوردناها تمثل قراءة نقدية لقصة الغرانيق ، فالبعض يرى أن (الطبرى) كان عبيطاً لإيراده هذه القصة ولا ينتبه إلى أن البخارى أيضاً أوردها.. فهل ينطبق عليه الوصف (عبيط)؟! سؤال محرج .. ولكنه ضرورى..

وهذه القصة التى يصر البعض على أنها من وضع الزنادقة عندما نفصحها نجد أنها وضع قرآنى وأننى مدرك لهذا المأزق الذى يحاولون الخروج منه فبالنسبة لقصة (الغرانيق) الشهيرة تقابلها ثلاثة إشكاليات فى العقلية الإسلامية الوضعية أولها أن القصة فى سياق سورة النجم وفى سورة النجم نص مرجعى هام جداً للوقوف فى وجه منكرى حجية السنة النبوية ألا وهو (والنجم إذا هوى. ما ضل صاحبكم وما

غوى، وما ينطق عن الهوى. إن هو إلا وحى يوحى) وهذا النص يستدل به دائماً عند الحديث عن السنة فيقول الجميع أن كلام الرسول وحى وأنه لا ينطق عن الهوى إن هو إلا وحى يوحى.. هذه إشكالية أولية. الإشكالية الثانية هى أن ورود حديث الغرانيق بعد هذا التأكيد على حجية كلام النبى ونسبته إلى الوحى دليل نفى لهذه الآيات وأن الرسول هنا وفى السياق نفسه كان يتكلم عن الهوى (أو ألقى الشيطان على لسانه) وبالتالى يشكل هذا الحديث ضرباً من ضروب التكذيب للنبى.

الإشكالية الثالثة أن التسليم بحدوث هذه القصة معناه فتح باب الشك أمام ضعاف العقيدة، فيضعون سؤالا حرجاً.. وما أدرانا أن كل ما جاء فى القرآن آيات ربانية، ولم تدخل فيه آيات شيطانية.

هذه الإشكاليات هى ما بررت للإسلام الوضعى هذا الخروج على النص، بانكار نص محكم من القرآن على الجانب الآخر وهو نص آية سورة الحج (٢٢-٥٢) "وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبى إلا إذا تمنى ألقى الشيطان فى أمنيته ، فينسخ الله ما يلقى الشيطان ثم يحكم آياته والله عليم حكيم).

فالقرآن يؤكد فى آياته أن واقعة الغرانيق حدثت وتم تداركها بالنسخ فى سورة الحج وسورة النجم، ولكن من الصعب على الإيديولوجية العربية الإسلامية أن تتقبل صورة النبى الذى من الممكن أن يخطئ.. ومن هذا المنطلق كان من الضرورى تكذيب حديث الغرانيق، وتمجيد ضيغة لا ينطق عن الهوى حتى تنسحب على كل كلام النبى ولكن لو لم يتم الخروج على النص لتلافينا كل هذه الإشكاليات التى عرضنا لها فمثلاً، لو تم فهم أنه لا ينطق عن الهوى إلا فى القرآن فقط وإن هو إلا وحى يوحى (المقصود بها القرآن) لتم وضع الحادثة فى سياقها المنطقى، وتكذيبها من داخل السياق بأن الله عاتب نبيه فى سورة الحج وتم تدارك الأمر بالنسخ .. وقد أدرك أحمد بن حنبل على تشدده أن الرسول لا ينطق عن الهوى فيما ينقله عن الله فقط وليس فى كل كلامه.

فكتب "قوله (والنجم إذا هوى) [١: النجم] . قال ! وذلك أن قريشاً قالوا: إن القرآن شعر. وقالوا: أساطير الأولين. وقالوا: أضغاث أحلام . وقالوا تقوله محمد من تلقاء نفسه. وقالوا: تعلمه من غيره - فأقسم الله بالنجم إذا هوى ، يعنى القرآن إذا نزل ، فقال (والنجم إذا

هوى، ما ضل صاحبكم) يعنى محمداً (وما غوى وما ينطق عن الهوى) يقول أن محمداً لم يقل هذا القرآن ما تلقاء نفسه. فقال (إن هو) يقول: ما هو، يعنى القرآن (إلا وحى يوحى) فأبطل الله أن يكون القرآن شيئاً غير الوحى، لقوله (إن هو) يقول: ما هو إلا وحى يوحى). [١١] وهكذا حل ابن حنبل إشكالية مفارقة ما ينطق عن الهوى!!.

وتسقط كل الإشكاليات تباعاً إذا التزمنا النص فآيات سورة الحج تثبت أن تمنى الرسول ودخول الشيطان من خلاله أمر طبيعى وتداركه النص فلماذا كل هذا الخوف من هذه الحادثة؟! هذا ما سنجيب عليه فى الخاتمة.

وكذلك قصة زينب بنت جحش الوارد نصها فى القرآن (وتخشى الناس والله أحق أن تخشاه) لماذا نستنكر على الرسول أنه بشر، يحب ويخفى فى نفسه ما الله مبديه..

إن إنكار هذه الحوادث تحت دعوى الدفاع عن الإسلام هو افتراء على الإسلام، وإدعاء أننا أعلم من النص وصاحبه بمصالحه!!

القرآن يقول أن هذه الحوادث وقعت وغيرها فى عتاب النبى، والإسلام الوضعى يزايد على القرآن فى الحفاظ على عصمة النبى!!

هل يعقل هذا الخروج الوضعى على النص؟!

جـ- قصة الذبيح:

من المداخل المهمة - من وجهة نظرنا المتواضعة - لقراءة ميراث الإسلام الوضعى قصة إبراهيم / أبى الأنبياء، فقد تعرضت هذه القصة الواردة فى النص القرآنى إلى تأويل تحريفى لخدمة أغراض الأيديولوجية الوضعية الإسلامية، فى نقطتين الأولى العهد الإبراهيمى المقترن بميلاد إسحاق والثانية قصة الذبيح الذى يفترض اليهود أنه إسحاق ويصر المسلمين على أنه إسماعيل وهذه رؤيتنا:

أولاً: (العهد الإبراهيمى، وبنوع خاص الوعد الذى يرافقه، لا وجود لهما فى القرآن. صحيح أن آيات عديدة تأتى على ذكر الحبر الوقور المدعو خليل الله (٤، ١٢٥) ، لكن قصة البشارة لإبراهيم على يد الضيوف الغرباء، وولادة إسحاق (٥١، ٤ - ٣٠) ليست مزودة بأى وعد.

إنها تروى حادثة الفصل الثامن عشر من سفر التكوين ، لكنها تفصله عن الفصل السابع عشر، المهمل كلياً، والذى يأتى على ذكر العهد الذى قطعه الله مع إبراهيم: "وأقيم عهدى بينى وبينك وبين نسلك من بعدك مدى أجيالهم عهد الدهر لأكون لك إلهاً ولنسلك من بعدك" (١٧، ٧). ثم يبشر الرب إبراهيم بأنه سيكون له ابن من امرأته سارة، هو إسحاق ، الذى يتجدد فيه الوعد، باستثناء ابن الجارية هاجر: "فقال الله بل سارة امرأتك ستلد لك أبناً مؤبداً لنسله من بعده. وأما إسماعيل فقد سمعت قولك فيه، وها أنذا أباركه وأنميه وأكثره... وأجعله أمة عظيمة. غير أن عهدى أقيمه مع إسحاق الذى تلده لك سارة فى مثل هذا الوقت من قابل".

ولنضع فى المقابل الآيات القرآنية التى لم تحتفظ ، كما سبق القول، إلا بقصة الفصل الثامن عشر من سفر التكوين وهى تنقلها كالآتى: (ولقد جاءت رسلنا إبراهيم بالبشرى قالوا سلاماً قال سلام فما لبث أن جاء بعجل حينئذٍ فلما رأى أيديهم لا تصل إليه نكرهم وأوجس منهم خيفة قالوا لا تخف إنا أرسلنا إلى قوم لوط وامرأته قائمة فضحكت فبشرناها بإسحاق ومن وراء إسحاق يعقوب قالت يا ويلتى أألد وأنا عجوز وهذا بعلى شيخاً أمر الله.. إنه حميد مجيد) (١١، ٦٩-٧٣) .

من الوجهة القرآنية، إن البشارة بمولد إسحاق تشبيهه ببشارة مولد يوحنا المعمدان بيسوع "كذلك الله يفعل ما يشاء" كان الجواب لزكريا (٣، ٤٠)، ثم لمريم" كذلك الله يخلق ما يشاء إذا قضى أمراً فإنما يقول له كن فيكون" (٣، ٤٧). أو أيضاً : "كذلك قال ربك هو عليه هين" (١٩، ٢١): إن الفرق فى الأسلوب بين آيات القرآن وفقرات الكتاب المقدس أو الأناجيل لواضح حول هذه المسألة.

فالانزال القرآنى يسطع من علو السماء مثل الصاعقة، بينما الوحى الكتابى يتسرب فى تاريخ البشر وينتشر معه.

فضلاً عن ذلك، إذا كان الإسلام يعترف بإسحاق كنبى، فهو يضع إسماعيل فى مكان مساوٍ له على الأقل. مع ابن هاجر وضع إبراهيم قواعد بيت مكة، الكعبة: "وعهدنا إلى إبراهيم وإسماعيل أن طهرا بيتى للطائفين (تلميح إلى أحد طقوس الحج، وهو يقوم على الطواف حول الكعبة)، والعاكفين والركع السجود) (٢، ١٢٥). وغالباً ما يأتى

القرآن على ذكر إسماعيل مع أبيه، إلى جانب إسحاق ويعقوب وأسباط إسرائيل الأثنى عشر.

إنه لمعترف بميثاق الله مع بنى إسرائيل على أنه حقيقى لكن غير حصرى ولا دائم: "وإذ أخذنا ميثاق بنى إسرائيل..." (٢، ٨٣)، ونلتقى مجدداً بالأداة: "إذ" التى تعطى للحدث واقعية دقيقة لم يخطئ فعلاً مفسرو القرآن بشأنها: هذا الميثاق، حسب شرحهم ، هو لفترة من الزمن، مما يوضح تصلب تعارض الإسلام مع اليهودية حول هذا الموضوع)[١٢].

هذا عن العهد وهو ما لم نناقشه هنا ولكن ماذا عن الذبيح.. القصة كما وردت فى القرآن سورة الصافات الآيات من ٩٩ - ١١٣.. نصها: (وقال إنى ذاهب إلى ربى سيهدين. رب هب لى من الصالحين. فبشرناه بغلام حليم. فلم بلغ معه السعى قال يا بنى إنى أرى فى المنام إنى أذبحك فانظر ما ترى قال يا أبت أفعل ما تؤمر ستجدنى إنشاء الله من الصابرين.

فلما أسلم وتله الجبين . وناديناه أن يا إبراهيم. قد صدقت الرؤيا إنا كذلك نجزى المحسنين. إن هذا لهو البلاء المبين. وفديناه بذبح عظيم. وتركنا عليه فى الآخرين. سلام على إبراهيم. كذلك نجزى المحسنين. إنه من عبادنا المؤمنين. وبشرناه بإسحاق نبياً من الصالحين. وباركنا عليه وعلى إسحاق ومن ذريتهما محسن وظالم لنفسه مبين).

ونعرض لتفسير واحد من أعلام أهل السنة وهو الإمام أبو الفداء الحافظ ابن كثير الدمشقى المتوفى سنة ٧٧٤هـ فى تفسيره المسمى (تفسير القرآن العظيم) ورغبة منا فى عدم الإطالة فى الاستشهادات النصية نوجز ما أورده ابن كثير فى تفسيره الجزء الرابع ص ١٤ - ١٩ من طبعة المكتبة القيمة عام ١٩٩٣.

فقد أورد ابن كثير بعد تفسيره للآيات السابقة (فصل فى ذكر الآثار الواردة عن السلف فى أن الذبيح من هو؟) خلاصته أن من قال هو إسحاق عليه السلام مجموعة كبيرة من الصحابة هم:

سفيان الثورى، على بن أبى طالب، عمر بن الخطاب عبدالله بن مسعود، عبدالله بن عباس، وكذا قال عكرمة ، سعيد بن جبير، مجاهد والشعبى، وعبيد بن عمير وزيد بن أسلم، وقتادة ومقاتل وغيرهم.

كل هؤلاء الأعلام يذهبون إلى أن الذبيح هو إسحاق وليس إسماعيل.

ثم يورد ابن كثير فضلاً آخر فى ذكر الآثار الواردة بأنه - الذبيح - إسماعيل عليه السلام وهو الصحيح المقطوع به، كما ينص ابن كثير فى تفسيره.

وروايه عن ابن عباس وعلى، وابن عمر وأبى هريرة، سعيد بن المسيب، وسعيد بن جبير والحسن، ومجاهد والشعبى ومحمد بن كعب القرظى، وغيرهم.

ومن الواضح أن المقارنة النقدية بين كل هذه الروايات والأسانيد لن تفيد بشىء - وما أسترسلت فيها إلا لمشاركة القارئ معى فى البحث - خاصة وأن المسلم به عند العرب أن الذبيح هو إسماعيل وليس إسحاق، ومن العجب أن تقرأ رواية تقول عن يهودى أسلم أنه حدث عمر بن عبد العزيز أن اليهود لتعلم أن الذبيح هو إسماعيل ، لكنهم بدلوه إلى إسحاق لعلمهم أن إسماعيل أبو العرب، وهذا شرف سحبوه على أنفسهم فبدلوه بإسحاق!!

والأعجب أن تجد من يتبنى هذه الرؤية فى الفكر الإسلامى الوضعى المعاصر، بل هى الرؤية المهيمنة على الإسلام الوضعى حتى اليوم(١٣).. ولكن إذا حكمنا العقل والمنطق، فثمة تهافت كبير فى هذه الروايات ، ولها ما يبررها، فإذا اتفقنا مع مؤرخى الإسلام على أن إسحاق أبو يعقوب وبالتالى هو أصل القبيلة الإسرائيلية وإدعاء ذبحه وفديته هو شرف يدعيه اليهود لأنفسهم فإننا بصدد مشكلة بدهية.. وهى :

إذا كانت التوراة تقول بذبح إسحاق وفداءه فما هى مبررات التوراة فى السبق التاريخى لأن تجعل المفدى هو إسحاق.. هل كانت تعلم أن إسماعيل سيصبح أبا للعرب؟!

وإذا افترضنا صدق هذه الرواية - على تهافتها - من يمتلك المبرر الأقوى الإدعاء نسبة الذبيح إليه.. اليهود.. أم العرب؟!

مع الوضع فى الاعتبار السبق التاريخى لكتابة التوراه! فلنحتكم للنص القرآنى أولاً، والذى لم يصرح نصاً باسم الذبيح.. ولكنه أشار - ضمنياً - إلى كونه إسحاق - وإلا لما حدث الانشقاق بين وجهتى النظر داخل الإسلام نفسه - بل أن كونه إسحاق أرجح عن بعض المفسرين -

المغضوب عليهم من أهل السنة - مثل الزمخشرى فى تفسيره الكشاف المجلد الرابع ص ٥٦-٥٩- طبعة دار الريان للتراث، وكذلك أبو جعفر بن جرير الطبرى فى تفسيره الكبير وتاريخه والذى يدعى الكثيرين من منظرى الإسلام الوضعى أنه محشو بالإسرائيليات وغيرهما.

والنص القرآنى يبدأ رواية الذبح بالبشرى من الله إلى إبراهيم بغلام حليم والمعروف - كما سبق وأشرنا - أن إسحاق هو الذى ولد بالبشارة، وبمعجزة إلهية، والرواية معروفة حيث صكت وجهها وقالت عجوز عقيم، واستعجبت من أمر هذه البشرى بغلام اسمه إسحاق.. ولم يرد اسم إسماعيل ولو مرة واحدة مقروناً ببشرى سابقة على مولده، فضلاً عن أنه ابن الجارية المصرية (هاجر) والذى انجبته بعد اتصال جنسى مباشر مع إبراهيم.

منطقياً لا حاجة للبشرى فى مولد إسماعيل والبشرى متعلقة بمولد إسحاق.. هذه واحدة أما الثانية أن القرآن بعد أن استعرض قصة الذبح / الفداء كرر البشرى بإسحاق نبياً ومن الصالحين، وأثنى على إبراهيم وإسحاق، فلا أثر قرآنى هنا لذكر إسماعيل فى سياق البشرى أو قصة الذبح الفداء.

ونعود لتفسير ابن كثير فنراه يقول نصاً: (فبشرناه بغلام حليم) وهذا الغلام هو إسماعيل عليه السلام فإنه أول ولد بشر به إبراهيم عليه السلام، وهو أكبر من إسحاق باتفاق المسلمين وأهل الكتاب، بل نص فى كتابهم أن إسماعيل عليه السلام ولد ولإبراهيم عليه السلام ست وثمانون سنة، وولد إسحاق وعمر إبراهيم عليه السلام تسع وتسعون سنة، وعندهم أن الله تبارك وتعالى أمر إبراهيم أن يذبح ابنه وحيده، وفى نسخة أخرى بكره فأقحموا ههنا كذباً وبهتاناً إسحاق ولا يجوز هذا لأنه مخالف لنص كتابهم (!!) - علامات التعجب من عندنا - وإنما أقحموا إسحاق لأنه أبوهم وإسماعيل أبو العرب فحسدوهم فزادوا ذلك وحرفوا وحيدك بمعنى الذى ليس عندك غيره. فإن إسماعيل كان قد ذهب به وبأمه إلى مكة، وهو تأويل وتحريف باطل.. فإنه لا يقال وحيدك بمعنى الذى ليس له غيره... وقد ذهب جماعة من أهل العلم إلى أن الذبيح هو إسحاق، وحكى ذلك عن طائفة من السلف، حتى نقل عن بعض الصحابة رضى الله عنهم"صـ١٥.

هكذا وبكل بساطة، نضرب العقل والمنطق عرض الحائط.. ومع فرض صدق ما رواه ابن كثير عن تحريف اليهود.. فإن لهم مبرر آخر غير حسد العرب.. وهو أن إسحاق الابن الذى أتى بمعجزة إلهية بعد التسعين ، ثم أنه ابنه من زوجته العقيم العجوز (سارة)، وليس من الجارية المصرية التى تزوجها لإنجاب إسماعيل بشكل طبيعي.. وبالتالى فهو (إسحاق) وحيده من هذا المنظور.. ثم ألم يتعرض إبراهيم لاختبار خاص بولده إسماعيل عندما تركه هو وأمه طفلاً صغيراً بوادٍ غير ذى زرع عند بيت الله الحرام.. أليس هذا اختباراً لإسماعيل وأمه هاجر؟!

ثم وتمشياً مع المنطق المعكوس.. أيهما أعز عند الأب.. الابن الأصغر الذى جاء بمعجزة وبشارة أم الابن الأكبر الذى ولد من جارية واختبر فيه بتركه فى الصحراء تأسيساً لشعائر الحج؟!

وأيهما أقسى على الأب.. ذبح الأخير أم الأول.. ألم تر أن الموقف يعيد نفسه مرة أخرى مع أخوة يوسف وأبيه يعقوب؟!

ثم وأخيراً، أى منطق ذلك الذى يسوغ الافتراء على النص سوى منطق الأيديولوجية العربية التى تدعى شرف النسب إلى إسماعيل فتحاول جاهدة أن تجعله من تعرض للذبح والفداء لتسوغ الاحتفال بعيد الأضحى كشعيرة إسلامية خالصة مرتبطة بموسم الحج.. ليصبح الحج كله عربياً، وشريعة التضحية الفداء منسوبة إلى إسماعيل ويصبح النبى محمد ابن الذبيحين إسماعيل وعبدالله! أيهما يمتلك المبرر الأقوى للتحريف والخروج على النص، العرب أم بنى إسرائيل؟!

هذه الأسئلة (اللامفكر فيها) مرتبطة بتأسيس أيديولوجيا الإسلام الوضعى.

د- أساطير الصيت:

ولأن شخصية النبى - فى المخيلة العربية - شخصية كاريزمية بطولية دشنت لها إرهاصات ونبوءات كثيرة تأسيساً لأسطورة الصيت، والتى تقوم وظيفتها على استثمار ولادة ومأثر بطل شعبى محاط بهالة من الغموض والإعجاز [١٤] كان لابد من تنزيهها عن كل ما يمكن أن يشوه صورتها الكاريزمية / الزعامية، فدشنت له السيرة النبوية / الشعبية إرهاصات كثيرة منها قصة الذبح وفداء الله لإسماعيل، جعلت

من مولد النبى محمد روايات شعبية، من رؤى جده عبد المطلب عن ميلاده، ورؤى أمنه بنت وهب (أم النبى) [١٥] إلى جفاف نهر مقدس ، وإخماد نار الفرس المقدسة، واهتزاز عرش كسرى ، وقصة الفيل .. ولم يسأل أحد هل هذه الروايات تمت صياغتها بعد إعلان النبى نبوته أم قبلها؟!

وإذا كانت قبلها .. لماذا كذبه مشركوا قريش؟ وإذا كانت بعدها من كان يملك الأقمار الصناعية ليرصد كل هذه التحولات التى اجتاحت العالم مبشرة بمولد النبى الأعظم؟

الأمر الذى يدعونا لتأمل هذه الروايات الشعبية، وربطها بالصياغات العالمية الأساطير الصيت المبشرة بميلاد الأبطال العظام والرجال مغيرى التاريخ!! [١٦].

وقصة ذبح إسماعيل وفدائه تدخل فى سياق هذه الحكايات الشعبية التى صيغت بيد مؤرخى الإسلام الوضعى.

هذه الروايات الشعبوية تحتاج لدراسة مستقلة تتناول السيرة النبوية كسيرة شعبية أنتجها المتخيل العربى فى سياق تدشين حجية النبوة التأريخ لها.

٤- خاتمة.. ليست كلمة أخيرة:

(إن إعادة تقييم كل القيم.. مهمة سوداء) نتشه نريد فى النهاية أن نؤكد أن النسبية هى الحقيقة الوحيدة التى يمكن أن نسلم بهاء، وأن كل اجتهاداتنا تدور فى فلك محاولات الفهم والنقد والإجابة على الأسئلة المحيرة والمسكوت عنها فى الإسلام الوضعى كما نتناوله.

وملاحظاتنا النهائية التى نخرج بها من هذه الدراسة أن قصة الغرانيق التى يثبتها النص القرآنى ويثبت فى المقابل نسخ الوحى لها ، ترفض من جهة العقل الإسلامى الرافض لتصور أن النبى غير معصوم من الخطأ!

وقصة زينب بنت جحش ونص القرآن الصريح فيها ترفض كذلك، ويتهم مؤرخ بثقل وعلم الطبرى بأنه كان (عبيطا) لأنه أورد مثل هذه الروايات، ولا يلتفت العقل الإسلامى أحادى التوجه إلى حجية النص القرآنى هنا، وإنما يمارس خروجا عليه.

ويتهم بالزندقة والإلحاد من يناقش هذه القضايا والروايات كما أثبتنا فى مقدمات البحث.

إن رصد هذا الكم الضخم من المتناقضات بين النص القرآنى ومفسريه والإسلام الوضعى ، يحتاج لمجلدات ترصد هذه المتناقضات.

وتضع الأسئلة الصعبة فى الأوقات العصيبة التى يجرنا فيها البعض إلى الخلف بقوة ألف عام فى الساعة الواحدة.

وينتقد البخارى لأنه أورد قصة الغرانيق ولا ينتقد لأنه أثبت العديد من الأحاديث التى تضرب بعضها بعضاً.

وفى الختام لا نملك إلا أن ندعو الجميع لوضعنة الإسلام، وفهمه بعيداً عن العاطفة، ونقده نقداً علمياً منهجياً للكشف عن ثغراته التى لا تتكشف إلا إذا تمت دراسته ككل فى سياق التاريخ وبمنهج اجتماعى يحتمى بالنقد الفلسفى والتاريخى.

فالمرأة فى الإسلام تحتاج إلى دراسات عديدة لرفع التجنى الوضعى عليها، والمتأثر بالإسرائيليات فيدعى أنهن حبائل الشيطان وأن حواء هى التى أخرجت آدم من الجنة، تمشياً مع روايات التوراة ، وبلا أى سند من النص القرآنى.

وحقوق الإنسان أيضاً تحتاج لإعادة صياغة لنعرف إن كانت حقوق الإنسان المسلم فقط.. أم الإنسان بمعناه الشامل فكم من الجرائم ترتكب باسم الدين، ومغالطات لا حصر لها تتم تحت غطاء الإسلام والقرآن.

فنحن بحاجة إلى تنقيه أصول الإسلام نفسه، للكشف عن مدى الاتساق الداخلى فى النسق الإسلامى.

إنها مهمة صعبة، أن تعيد تقييم كل القيم ولكنها ضرورية ، وحتمية ، وملحة أيضاً، ونحن على أعتاب قرن جديد، يكتسح فيه طوفان العولمة كل قومية وخصوصية.

قد يصدم هذا البحث الكثيرين ، ولكن لم يعد فى العمر ما نضيعه بلا فائدة، وسلاحنا فى معركة الغد هو العقل ، والعقل فقط.

فكم أضلنا الاعتماد على الشخوص، أو التسليم بصدق النصوص، فلم نؤسس لعقلانية عربية فهل نبدأ فى إعادة صياغة فكرنا

العربى صياغة عقلانية جديدة.. أم أنه قد فات أوان ذلك؟!

أرجو - فى النهاية - أن تكون محاولاتنا بدايات لمحاولات جديدة، قد تنجح فى زمان غير الزمان...

ولكن جل ما أخشاه.. هو أن تكون فى مكان غير المكان!

إشارات وإيضاحات

(١)سيجد القارئ هذه الدراسات بين دفتى الكتاب.

(٢)والمعنى هنا هو سلطة أهل السنة والجماعة – الارثوذكسية الإسلامية.

(٣)أركون (محمد) – أين هو الفكر الإسلامى المعاصر؟ – ترجمة وتعليق هاشم صالح – دار الساقى – طبعة ثانية ١٩٩٥ من مقدمة المؤلف ص (X V) وما بعدها.

(٤)راجع بهذا الصدد اجتهادات د/ سيد القمنى (الأسطورة والتراث) ود. عبد الهادى عبد الرحمن (التاريخ والأسطورة) ومحمد أركون.. وفراس السواح وغيرهم.

(٥)أنظر كتابات المتصوفة وكلامهم عن أن أول ما خلق الله خلق النور المحمدى، فأشرق على العالم!!

(٦)ابن عبد الوهاب (الشيخ محمد) – مختصر سيرة الرسول – القاهرة ١٩٥٦ – ص ٢٢.

(٧)الغزالى (محمد) – السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث – الطبعة ١١ – مارس ١٩٩٦ دار الشروق – القاهرة ص٢٠.

(٨)مؤنس (د/ حسين) – تنقية أصول التاريخ الإسلامى دار الرشاد. الطبعة الأولى ١٩٩٧ – صـ٨ – ١١.

(٩)العطار (أحمد أمين) – ماذا علينا إذا لم يفهم البقر؟ – دار التوفيق – الطبعة الأولى ١٩٩٥ – صـ٧٢.

(١٠)تفسير (الطبرى) أبو جعفر بن جرير – جـ٢٢ – صـ١٠ نقلاً عن (الإسرائيليات فى التفسير والحديث د. محمد حسين الذهبى – مكتبة وهبه – طبعة ٤ ١٩٩٠ صـ١٠٣-١٠٤.

(١١)الإمام أحمد بن حنبل – الرد على الزنادقة والجهمية – المطبعة السلفية ومكتبتها – القاهرة الطبعة الأولى – ١٣٩٣ هـ – ص ٢٦.

(١٢)أرنلديز (روجية) – ترجمة وديع مبارك – منشورات عويدات بيروت – باريس (رسل ثلاثة لإله واحد) صـ ٢٠ و٢١.

(١٣)أنظر د. أحمد شلبى – مقارنة الأديان (١) اليهودية – الطبعة ٨ – القاهرة ١٩٨٨ دار النهضة المصرية – صـ ١٣٥ – حيث يندفع فى محاولات إثبات أن الذبيح هو إسماعيل وليس إسحاق وغيره من الكتب الإسلامية التى تحسم الأمر بالاستناد إلى قول منسوب إلى النبى أنه ابن الذبيحين إسماعيل وعبدالله والأمر سنشير إليه فى دراسات أخرى حول أساطير الصيت فى الإسلام الوضعى .

(١٤)صموئيل هنرى هووك – منعطف المخيلة البشرية . بحث فى الأساطير – ترجمة صبحى حديدى – دار الحوار – اللاذقية – طبعة أولى ١٩٨٣– صـ١٢.

(١٥)راجع السيرة النبوية لابن هشام – وكل القصص والتواريخ التى تناولت ميلاد النبى محمد، ولاحظ إرهاصات المولد التى يمدها البعض إلى قصى بن كلاب مؤسس العشيرة القرشية (خليل عبد الكريم – قريش من القبيلة إلى الدولة المركزية – وسيد محمود القمنى – الحزب الهاشمى وتأسيس الدولة الإسلامية – وإبراهيم الأبيارى معاوية الرجل الذى أنشأ دولة – وحسن إبراهيم حسن (تاريخ الإسلام) وغيرها من المؤلفات التى وُضعت فى السيرة النبوية.

(١٦)(عند الانتهاء من البحث وجدنا نصاً فى كتاب الثعلبى (قصص الأنبياء) المسمى بعرائس المجالس يقول فيه (قال السدى: قالت سارة لجبريل عليه السلام لما بشرها بالولد على حالة الكبر: ما أيه ذلك؟ فأخذ بيده عوداً يابساً فلواه بين أصابعه فأهتز أخضر ، فقال إبراهيم: هو لله إذن نبيح) صـ ٨٣، وهذا دليل آخر على افتعال الإسلام الوضعى لقصة ذبح وفداء إسماعيل والذى يؤكد هذا النص عكسه فيسقطه على إسحاق* .

---

* نشرت هذه الدراسة بمجلة أدب ونقد – عدد ١٦٨ – أغسطس ١٩٩٠ بعنوان – نقد الإسلام الموضوع – وهنا ننشرها لأول مرة كاملة.

(٢)
من بقايا التراث السياسى فى الإسلام
حد الردّة

تمهيد

بعيدا عن أسلوب المجاملات الفكرية ، والحسم الذهنى الدوجماطيقى، ومن منطلق إيماننا بنسبية المعرفة، وإعادة صياغة تراثنا الفكرى عن طريق الهدم (هدم السقيم) والبناء (بناء القويم)، وتنقيته لاستخدامه فى بنائه (أى تراثنا الفكرى) من جديد، نحاول من هذه المنطلقات أن نقدم هذه الدراسة، المقتضبة - عن ما سمى بـ "حد الردة" ، الذى شاع وانتشر فى عصرنا هذا بعد اغتيال الدكتور فرج فودة، وسمعنا عن محاكم تفتيش تنهش فى قلوب العباد بحثا عن أثر الارتداد، وما كان أغنانا عن هذه الدراسة، إذا ذكرنا قوله تعالى: "لا إكراه فى الدين قد تبين الرشد من الغى" (البقرة: ٢-٢٥٦).. وأنه لا ردة ولا عقوبة لها فى الإسلام، إلا أن أولئك المتنطعين يعتبرون أفكارهم من البديهيات رغم تهافتها وتفاهتها، ويطالبوننا بإثبات البدهيات المنطقية فرحمة الله بنا فى عصر جاء فيه من يطالبنا بإثبات أن رحمته وسعت كل شىء، وأنه غفور رحيم، ولا إكراه فى الدين. وتنطلق هذه الدراسة من تساؤلات أولية بغرض بحثها وهى:

١-ما هى مكانة سنة الرسول فى التشريع الإسلامى، وهل يجوز للسنة نسخ القرآن، أو مخالفته؟
٢-هل يوجد فى القرآن حد يسمى (حد الردة)؟
٣-هل طبق الرسول (صلى الله عليه وسلم) حد الردة؟
٤-متى ظهرت قضية (حد الردة)؟

١- ما هى مكانة سنة الرسول فى التشريع الإسلامى وهل يجوز لها نسخ القرآن الكريم؟

الحديث عن مكانة السنة فى التشريع الإسلامى يفتح علينا بابا

من الهم والشجن، لأن العرف رقى وارتقى لدرجة اليقين الذى يشكل أصلا من أصول العقيدة الإسلامية فى العقلية الأيديولوجية الإسلامية.

فقد التبس الأمر على العامة، وهو جائز لكن بفعل من؟ بفعل بعض المتعالمين الذين ساووا بين القرآن والسنة فى المكانة، والمعلوم أن أصول الفقه - أى مصادر الأحكام الشرعية - هى القرآن، والسنة، والإجماع، والقياس، والاستحسان، والمصالح المرسلة، والعرف، وشرع من قبلنا، والاستصحاب.

وقبل طرح إشكالية مكانة السنة النبوية بين أدلة التشريع فى دراستنا، نوضح الفرق بين القرآن والسنة النبوية.

القرآن: هو كلام الله المنزل عن طريق الوحى على محمد بن عبدالله (صلى)، وهو لفظاً ومعنى من عند الله.

السنة النبوية عند الأصوليين: هى كل فعل أو قول أو تقرير صدر عن النبى (صلى) وتنقسم إلى قولية أو فعلية وما أقره من أقوال أو أفعال بعض الصحابة، والقولية تتمثل فى الأحاديث النبوية الصحيحة، والفعلية فيما صدر عن الرسول (صلى) من أفعال، وما سبق سوف نفصله فى حينه. ولكن هل السنة النبوية تعد وحيا؟

هذا هو السؤال الأخطر فى حديثنا، لأن ما صدر عن النبى (صلى) ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

١-ما صدر عنه بصفته رسولا يعتبر من الأحكام الشرعية واجبة الاقتداء.

٢-ما صدر عنه بصفته بشرا، مثل كيف يمشى، وكيف يقعد وينام.. إلخ، ليس تشريعا أو أحكاما غير واجب الاتباع أو الاقتداء.

٣-ما صدر عنه على وجه التخصيص له من قبل القرآن، كتزوجه بأكثر من أربع زوجات، فهو خاص له لا يجوز لمسلم الاقتداء به، لأن فى ذلك مخالفة لحكم شرعى [1] .

ولنا هنا وقفة مع ما أقره الفقهاء، وهو تساؤل: متى نعرف أن الذى يتكلم الرسول وليس البشر؟ يجيبون : عندما يتكلم فى أمور الدين، ومتى يتكلم فيها؟

عندما يفصل ما أجمل من القرآن، أو يوضح ما غمض منه، أو يصلى، وهو ما يمثل سنة فعلية. ويبقى السؤال الحائر: هل السنة النبوية وحى؟

الإجابة العقلانية إنها - أى السنة - ليست وحيا، ولا تنزيلا من التنزيل، وأن من يظنها كذلك فهو يخلط بين الحديث النبوى والقرآن، ناهيك عن الحديث القدسي.

وإن اعترض أحد علينا - وهو وارد - بقوله تعالى فى سورة النجم "وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحى يوحى" (٥٣:٣:٤).

نريد أن نوضح أنه (صلى) ما ينطق عن الهوى فيما يبلغه عن رب العزة.. وأن "ما هو إلا وحى يوحى" هو القرآن الكريم فقط لا غير[٢].

وإن الله تبارك وتعالى قال معاتبا رسول فى أبسط الأحوال: "لا تحرك به لسانك لتعجل به إن علينا جمعه وقرآناه فإذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم إنا علينا بيانه" (٧٥ ١٦، ١٧).

ومنه فالسنة النبوية لا تعد وحيا قرآنيا ملزما، بدليل ما روى فى الأثر من أن تارك السنة يعاتب، وأنه (صلى) لم يأمر بتدوين السنة حتى لا يكون كتابه مع كتاب الله، فحين مات النبى (صلى) لم يكن مع المسلمين إلا القرآن الكريم كتابا مكتوبا ومدونا، وأوصى الرسول بالتمسك به، وذلك ما ورد فى كتب البخارى ومسلم فى حديث يرويه كلاهما عن الصحابى عبدالله بن أوفى، وهو أحد الصحابة الذين بايعوا تحت الشجرة وقال فيهم الله تعالى: "لقد رضى الله عن المؤمنين إذ يبايعونك تحت الشجرة".

وجاهد - عبدالله بن أوفى - مع النبى (صلى الله عليم وسلم) ست غزوات، وجرح يوم حنين، وهو آخر من مات من الصحابة بالكوفة. سئل عبد الله بن أوفى: هل أوصى رسول الله؟ قال: لا، قيل كيف (وفى) رواية (فلم) وقد كتبت الوصية على الناس؟ فقال: وصى بكتاب الله - وبغض النظر عن تردد عبدالله بن أوفى فى الإجابة حيث لم يذكر الوصية فى البداية، ثم استدرك وقال أوصى بعدما قال لا لم يوص، فإن الحديث وارد فى البخارى وقد شرحه الحافظ بن حجر العسقلانى فى كتابه فتح البارى.. أى التمسك بكتاب الله والعمل بمقتضاه، ولعله أشار إلى قوله (صلى الله عليه وسلم): "تركت فيكم ما أن تمسكتم به لم تضلوا كتاب الله، واقتصر على الوصية بكتاب الله لكونه أعظم وأهم، ولأن ما فيه تبيان كل شىء، إما بطريق النص أو

بطريق الاستنباط، فإذا اتبع الناس ما فى كتاب الله علموا بكل ما أمرهم به.

والحديث رواه مسلم فى سياق حجة الوداع: إنى تارك فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا، وفى رواية أخرى عن جابر لما خطب رسول الله يوم عرفة: تركت فيكم ما لن تضلو إن اعتصمتم به، كتاب الله[٣].

إذن الرسول يؤكد على كتاب الله فقط، ولم يذكر السنة، وإن زادوا على الحديث "وسنتى وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدى"، وكل هذا زور وبهتان، فحسب علمى المتواضع أن (الخلفاء الراشدين) اسم صدر بعد وفاة الرسول، وعند تدوين التاريخ الإسلامى، وأن كل بالغ راشد، فهل الرشد صفة خاصة بالخلفاء وغيرهم من البشر يتصفون بالغى - بالمقارنة قد تبين الرشد من الغى.

ويروى البخارى عن رفيع قال: دخلت أنا وشداد بن معقل على ابن عباس فقال له شداد: أترك النبى (صلى) من شيء؟ قال ما ترك إلا ما بين الدفتين، أى سئل ابن عباس وابن الحنيفية (محمد بن على بن أبى طالب) عما تركه النبى (صلى) فرد كلاهما بأنه المصحف (ما بين الدفتين)، ثم تكاثرت الرواية على النبى وبدأوا فى كتابة أحاديثه، مع أنه (صلى) فيما يرويه أحمد ومسلم والدرامى والترمذى والنسائى قال: "لا تكتبوا عنى شيئا سوى القرآن ، فمن كتب عنى سوى القرآن فليمحه". ونهى أبو بكر عن رواية الأحاديث وجاء فى تذكرة الحفاظ للذهبى أنه قال: إنكم تحدثون عن رسول الله أحاديث تختلفون فيها والناس من بعدكم أشد اختلافا. فلا تحدثوا عن رسول الله شيئا فمن سألكم فقولوا : بيننا وبينكم كتاب الله، فاستحلوا حلاله وحرموا حرامه.

وتشدد عمر بن الخطاب فى رفض كتابة الأحاديث وقال فيما يرويه البيهقى وابن عبد البر: "إنى كنت أريد أن أكتب السنن، وإنى ذكرت قوما كانوا قبلكم كتبوا كتبا فأكبوا عليها وتركوا كتاب الله، وإنى والله لا أشوب كتاب الله بشيء أبدا"[٤].

وقد يعترض البعض، وماذا عن طاعة رسول الله "ما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسول أمرا أن تكون لهم الخيرة من أمرهم" "وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم" "قل إن كنتم تحبون الله فاتبعونى يحببكم الله" كل هذا صحيح ولا جدال، وطاعة

الرسول تتمثل فى طاعة أوامر الله التى وصلتنا عن طريق رسول لأنه (صلى) المبلغ عن الله لنا.

وليس كل كلام الرسول وحيا، ولا نريد الزيادة فى هذا المبحث لأنه طويل، وكفانا معاتبة الله لرسوله (صلى) فى عدة مواضع، ولو على سبيل التعليم، إلا أنه - الرسول - (صلى) غير معصوم ولا يكون معصوما إلا فى لحظات تلقى الرسالة الإلهية عن طريق الوحى (جبريل).

وليس هذا تجريحا فى شخص النبى - حاشا لله وكلا - لكنها الحقيقة التى يقرها القرآن الكريم - النص المرجعى الأول فى الإسلام - فيأمر الله نبيه ورسوله - "قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إلى وإنما إلهكم إله واحد" أى أن المشرع هو الله تبارك وتعالى فى أمور الدين وحدوده.

كل ما سبق يوضح أن السنة نص ثانوى، بل كان من الممكن عدم إثباته أصلا بجانب القرآن - الجانب القولى من السنة - أما الجانب الفعلى المتمثل فى أمر كأمر الصلاة مثلا، فهو باقٍ بالتواتر وأن القرآن أولا ثم السنة النبوية.

ويبقى الشق الآخر من السؤال: هل يجوز للسنة أن تنسخ القرآن الكريم؟

النسخ بمعنى الإزالة، يقول العرب: نسخت الشمس الظل أى أزالته، ومنه قوله تعالى "فينسخ الله ما يلقى الشيطان" أى يزيل ما يلقيه الشيطان، وتأتى بمعنى "التبديل" تقول العرب: نسخ القاضى حكمه أى بدله وغيره، ونسخ الشارع الآية، أى بدلها بآية أخرى، وإليه يشير قوله تعالى "وإذا بدلنا آية مكان آية..."، وفى الشرع (النسخ): هو رفع حكم شرعى بحكم شرعى أو دليل شرعى بآخر، وقال تعالى: "ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها ألم تعلم أن الله على كل شئ قدير" (٢: ١٠٦) "البقرة".

ونحن هنا مهتمون بالحديث عن جدلية العلاقة بين القرآن والسنة، وهل ينسخ القرآن بالسنة؟

اتفق العلماء على أن القرآن ينسخ بالقرآن، وأن السنة تنسخ بالسنة، وأن الخبر المتواتر بمثله، ولكن اختلفوا هل ينسخ القرآن بغير القرآن، والخبر المتواتر بغير المتواتر، فذهب الشافعى إلى "أن الناسخ

للقرآن لابد أن يكون قرآنا مثله، فلا يجوز نسخ القرآن بالسنة عنده"[٥].

وهكذا اختلف العلماء أو الفقهاء أولا على نسخ القرآن بغيره، إلا أن العقل الشافعي رفض كل ما ينسخ القرآن إلا القرآن واستدل الإمام الشافعي على منع نسخ القرآن بالسنة بقوله تعالى "ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها" ووجه الاستدلال عنده على وجوه.

الأول: أنه قال: "نأت" وأسند الإتيان لنفسه ، وهو لا يقول هذا إلا إذا كان الناسخ قرآنا.

الثاني: أنه قال: "بخير منها" ولا يكون الناسخ خيرا إلا إذا كان قرآنا، ولأن السنة لا تكون خيرا من القرآن.

الثالث: أنه قال في الآية "ألم تعلم أن الله على كل شيء قدير" فقد دلت على أن الآتي بذلك الخير هو المختص بالقدرة على جميع الخيرات، وذلك هو الله رب العالمين.

الرابع: قوله تعالى: "وإذا بدلنا آية مكان آية" حيث أسند التبديل إلى نفسه وجعله في الآيات، وهنا أقوى أدلته[٦]. إلا أن الجمهور ذهبوا إلى جواز نسخ القرآن بالسنة، لكن العقل يرفض كل أدلتهم ويدلل على عدم جواز نسخ القرآن بالسنة إلى سابق كلام الشافعي أنه (صلى) كان يقول بالرأي ويقول بغيره أحد الصحابة، كموقف عمر بن الخطاب من أسرى بدر الذي اختلف فيه مع كل من النبي وأبي بكر، وينزل الوحي مؤيدا رأي الصحابي مخالفا رأي الرسول، وهذا فضلا عن أن توكيد بشرية رأي النبي يرسخ قيمة عدم جواز نسخ السنة النبوية للقرآن، ثم أنه (صلى) عندما كان يريد تغيير شي من الأحكام الشرعية كان يتوجه إلى السماء فينسخها الله، مثال ذلك قوله تعالى في سورة (البقرة) "قد نرى تقلب وجهك في السماء فلنولينك قبلة ترضاها فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره" (٢: ١٤٤).

فالمضمر هنا أن تحويل القبلة قبل الكعبة كانت أمنية للرسول (صلى) أمر بها الله تلبية لدعاء النبي، وإذا كان للسنة أن تنسخ القرآن لقام النبي بتحويل القبلة بدون أن ينتظر تلبية الله لدعواته، وهذا من المسكوت عنه في خطاب تدشين حجية السنة.

وقد يعترض البعض بتشريعه (صلى) حد الرجم للزاني المحصن، وأنه نسخ للقرآن حيث لم يرد فيه ما ينص على الرجم، ولنا

هنا وقفة أولا أن النبى لم يأت بجديد فى تطبيق الرجم على الزانى المحصن وإنما هو من شريعة التوراة حيث تلك عقوبة الزنا فيها، وعن عمر بن الخطاب قال "نزلت سورة النور وكنا نقرأ والشيخة والشيخ إذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله" ثم محيت (أى ألغيت) فلربما نسخت تلاوة وبقيت حكما، أو ربما أجمع عليها الجمهور لأنها من شرع من قبلنا أو أنه لا رجم فى الإسلام(٧) ولكن موضوع النسخ والشريعة الإسلامية محل دراسة أخرى قادمة.

المهم أن النتيجة الأولى أن القرآن لا ينسخ إلا بالقرآن، وأن السنة الحقيقية للرسول تتبع من القرآن، وأنه مهما كانت قوة سند الحديث - واختلف متنه مع القرآن - فالنص الأول أولى بالاتباع كما يقول (صلى):

إن الحديث سيفشو على فما أتاكم عنى وافق القرآن فهو منى، وما أتاكم عنى يخالف القرآن فليس منى. وعليه فالسنة النبوية مصدر ثان للتشريع كما أوضحنا، وعند وجود تعارض بين ظاهر الآية ومتن الحديث فالمقياس القرآن النص المرجعى الأول فى العقيدة الإسلامية، ونسخ السنة للقرآن غير جائز لا عقلا ولا نقلا.

٢- هل يوجد فى القرآن حد للردة؟!

تأسيس:

(١)لا إكراه فى الدين قد تبين الرشد من الغى.

(٢)فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر.

(٣)ولو شاء ربك لآمن من فى الأرض كلهم جميعا.

(٤)أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين.

* * *

بصرف النظر عن أن (من الأوليات المسلمة أن العقائد لا تتكون فى نفوس العقلاء بالقوة والقهر، ولكن لها وسائلها التى لا تلتمس إلا بها، فمنها البرهان العقلى والخطابة والشعر والتقليد (٨).

هذا فى الحديث المطلق عن العقائد بعامة وهذا ما قد نغض

الطرف عنه، أما عن (أهل الردة الذين دانوا لله والتزموا الإسلام ثم ارتدوا عنه، إما إلى غيره من الأديان وإما لشبهات وشكوك قامت بصدورهم فصدتهم عن البقاء على شيء من أصوله، ويسمى الفقهاء هؤلاء بالمرتدين، ويفتون فيهم بالقتل، إما بعد الاستتابة أو دونها على خلاف لهم في ذلك [٩]).

فالملاحظ هنا أن الفقهاء هم الذين يفتون فيهم - أى المرتدون - بالقتل، وأما ما جاء عن الردة فى القرآن (ذكر موضوع الردة تحديدا فى أربعة مواضع ولم يجعل فيها للمرتد عقوبة يقيمها عليه الحاكم، بل أوكل أمره إلى الله تعالى يعاقبه فى الدنيا والآخرة).

- يقول تعالى "إن الذين ارتدوا على أدبارهم من بعد ما تبين لهم الهدى الشيطان سول لهم وأملى لهم" (٤٧: ٢٥ - سورة محمد.. أى خدعهم الشيطان.. وتقرأ الآيات بعدها لتبحث عن حد الردة المزعوم فلا تجد إلا تخويفا لهم مما سيحدث لهم عند الموت "فكيف إذا توفتهم الملائكة يضربون وجوههم وأدبارهم" (محمد - آية : ٢٧)، "وعند يوم الحساب حين يحبط الله أعمالهم"، "ذلك بأنهم اتبعوا ما أسخط الله وكرهوا رضوانه فأحبط أعمالهم" (محمد - آية: ٢٨) أى تأجيل العقوبة لله تعالى يوم القيامة.

وجاءت فى المواضع الأخرى فى تحذير المؤمنين من الوقوع فى الردة كأن يقول تعالى: "يا أيها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه فسوف يأتى الله بقوم يحبهم ويحبونه أذلة على المؤمنين أعزة على الكافرين يجاهدون فى سبيل الله ولا يخافون لومة لائم"، يعنى إذا ارتددتم فسيأتى الله بقوم غيركم يكونون أفضل منكم، وذلك المعنى جاء فى قوله تعالى: "وإن تتولوا يستبدل قوما غيركم ثم لا يكونوا أمثالكم" (محمد - آية: ٣٨).

وهذا هو كل ما هنالك.. يستبدلهم بقوم آخرين لأنه تعالى غنى عن العالمين، ولو كفر أهل الأرض جميعا فلن يضروه تعالى شيئا.

ويقول تعالى يحذر المؤمنين من دسائس اليهود "يا أيا الذين آمنوا إن تطيعوا فريقا من الذين أوتوا الكتاب يردونكم بعد إيمانكم كافرين" (آل عمران - آية: ١٠٠). ثم يقول تعالى يحببهم فى الإيمان: "وكيف تكفرون وأنتم تتلى عليكم آيات الله وفيكم رسوله ومن يعتصم بالله فقد

هدى إلى صراط مستقيم".

ويقول تعالى يحذر المؤمنين من محاولات المشركين لاضطهادهم وفتنتهم "ولا يزالون يقاتلونكم حتى يردوكم عن دينكم إن استطاعوا ومن يرتد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فأولئك حبطت أعمالهم فى الدنيا والآخرة وأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون" (البقرة - آية: ٢١٧) لم يقل "ومن يرتد منكم عن دينه فجزاؤه القتل وحد الردة" وإنما جعل العقاب فى الآخرة إذا ظل يحيا مرتدا إلى نهاية حياته.." [١٠].

والواضح مما سبق أن لا حد للردة فى القرآن، وذلك ما يمكن أن نوجزه فى رأى آخر (حد الردة: لم يتضمن القرآن أية عقوبة للردة، وإنما جاء فيه "من يرتد منكم عن دينه فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه" (سورة المائدة ٥: ٥٤)، وروى عن النبى أنه قال: "من بدل دينه فاقتلوه" وقال: "لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث: الثيب الزانى والنفس بالنفس والتارك لدينه المفارق للجماعة"، غير أنه لم يثبت عن النبى أنه أقام (وقع) عقوبة الردة على أحد، وعقوبة الردة التى يذكرها الفقهاء. وهى الإعدام - عقوبة أخطر من ألا يتحدث فيها القرآن بنص مع وجود نص على عقوبة أقل، وهى عقوبة القذف - والقرآن مع ذلك يعلى من شأن حرية العقيدة وحق الإنسان فى اختيار ما يؤمن به: "لا إكراه فى الدين قد تبين الرشد من الغى" (البقرة - ٢: ٢٥٦).

ومن الملاحظ على مر التاريخ أن من دخل الإسلام مختارا لا يرتد عنه، أما إذا دخله لعلة فى نفسه ومرض فى قلبه فإن خروجه أجدى للإسلام من بقائه على نفاقه، يضر ويفسد ويزعم أنه يفعل ما يفعل باسم الإسلام وتحت رايته، ولعل هذا ما تم فيما نسميه الإسرائيليات" [١١].

مما سبق وأفضنا فى بيانه يتأكد لنا أنه لا حد للردة فى القرآن، أى المصدر التشريعى الأول فى الفقه الإسلامى، و(إن القاعدة التشريعية الكلية فى القرآن الكريم تقول "لا إكراه فى الدين قد تبين الشد من الغى" (البقرة - آية ٢٥٦)، ودعاة الكهنوت يفهمونها فهما خاصا ينفذون منه إلى تسويغ حد الردة المزعوم، فهم يحرفون معناها بأن الهدف منها أنه لا إكراه على دخول الدين، أما إذا دخل الدين - أى الإسلام - فقد أصبح مكرها ومجبرا على تنفيذ التشريعات الدينية، فإذا أراد الخروج من الدين واجهه حد الردة، وأدرك أنه محبوس فى القفص... (القطعة المحذوفة هنا

صاغها الكاتب بانفعال شديد فرأينا حذفها".

إن المعنى الواضح فى الآية أنه لا إكراه فى الدين، فى كل الدين، فلا ينبغى أن يكون هناك إكراه فى دخول الدين ولا فى الخروج منه؛ ولا إكراه فى إقامة شعائر الدين فيما يخص حقوق الله، فالله تبارك وتعالى يريدك أن تعبده بدافع من اختبارك وضميرك لا تصلى له والسباط فوق رأسك، ويريدك أن تتطوع بالصدقة حبا فى الله ورغبة فى طاعته وليس للرياء وخوف الإكراه، والمنافقون كانوا يقدمون الصدقات بهذه الطريقة وكانوا يصلون الصلوات رياء، فمنع الله تعالى النبى من أخذ الصدقة ولم يقبل صلاتهم، يقول تعالى : "وما منعهم أن تقبل نفقاتهم إلا أنهم كفروا بالله وبرسوله ولا يأتون الصلاة إلا وهم كسالى ولا ينفقون إلا وهم كارهون" (التوبة ـ آية: ٥٤).

والمهم أن القاعدة الكلية فى التشريع الإلهى هى (منع الإكراه فى الدين فى دخوله وفى الخروج منه تأسيسا على حرية البشر التى كفلها لهم الله تعالى فى الإيمان أو الكفر، وتأسيسا على أنهم سيقابلون الله تعالى يوم القيامة ليحاسبهم على اختيارهم) [١٢].

ومن ثم فإن تشريع عقوبة للردة اعتداء على حق من حقوق الله، أولا: إدعاء علم السرائر، وثانيا تطبيق أحكام ما أنزل الله بها من سلطان، فهل من شرعوا حدا للردة أعلم من الله، حيث يجعل باب التوبة الاختيارى مفتوحا ما لم يشرك العبد له "إن الله يغفر الذنوب جميعا إلا أن يشرك به".

الخلاصة:

لا يوجد فى القرآن الكريم حد يسمى حد الردة

٣- هل طبق الرسول (صلى) حد الردة؟

قبل الخوض فى هذه القضية الحساسة يجب مراجعة ما وصلنا إليه من نتائج للأسئلة السابقة، وهى أن السنة النبوية لا تستقل بتشريع، ولا يجوز لها نسخ القرآن الكريم وبما أن القرآن لا يثبت حدا للردة، فمن ثم السنة النبوية الصحيحة تتطابق مع القرآن، ولا تتعارض معه ومع نصوصه الصريحة والكثيرة فى حرية العقيدة. ولأن المنهج الأصولى

يقرر أن قاعدته الفقهية هى صحيح المنقول مع صحيح المعقول، وبغض النظر عن تخلى دعاتها عنها فى قلبهم للقاعدة رأسا على عقب حيث انتفى المعقول، وساد المنقول، فإننى هنا أقدم المعقول، والنصوص التى بين أيدينا منسوبة للنبى (صلى) وهى محل الخلاف وهى النصوص الثلاثة:

(١)"من بدل دينه فاقتلوه".

(٢)"لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث: النفس بالنفس والثيب الزانى والتارك لدينه المفارق للجماعة.

(٣)(وفى رواية عائشة: لا يحل قتل مسلم إلا فى إحدى ثلاث خصال: زان محصن فيرجم، ورجل قتل مسلما متعمدا، ورجل يخرج من الإسلام فيحارب الله عز وجل ورسوله فيقتل أو ينفى من الأرض).

ثمة رواية أخرى منغومة ومشهورة "لا يحل دم امرئ مسلم إلا فى ثلاث حالات إن زنى بعد إحصان أو ارتد بعد إيمان أو قتل النفس التى حرم الله إلا بالحق".

وتعليقنا على هذه الأحاديث مما سبق يمكننا أن نقولها صريحة واضحة بلا مواربة ، إن كل هذه الأحاديث مكذوبة على النبى (صلى الله عليه وسلم) لأنها تتعارض مع نصوص القرآن الواضحة والصريحة وبدون خوف أو توجس خوف نقول وعلى الله قصد السبيل إن هذه الأحاديث لا تزن شيئا أمام عشرات الآيات التى تنفى التهديد بالقتل لغير المؤمنين أو المرتدين ، وكذلك فهى لا تشرع أمر يخالف أوامر الله تعالى وأنها بادية التلفيق، ولأن السنة النبوية لا تستقل بتشريع. أضف إلى هذا أن كل هذه الأحاديث أحاديث أحاد، وتلك مشكلة أخرى، حيث إن أحاديث الأحاد لا يعمل بها، فقد اختلف العلماء فى استقلال السنة الآحادية بإثبات واجب أو محرم، وقد ذهب الحنيفية ومن تبعهم إلى أن السنة الآحادية لا تستقل بإثبات واجب أو محرم سواء كان الواجب علميا - كالإلهيات والرسالات وأخبار الغيبيات والآخرة - أو عمليا - كالصلاة والصوم والزكاة والحج - وعليه فلا يكفر منكرها.

إلى هنا نصل إلى نتيجة مفادها أن الرسول (صلى الله عليه وسلم) طالما لم يشرع حد الردة، ولا يجوز لسنته نسخ القرآن، فإنه من الطبيعى ألا يطبق حد الردة، لكن هذه الإجابة قد يعترض البعض عليها -

وهو كذلك - مثل د. عبد العظيم إبراهيم المطعنى فى كتابه "عقوبة الارتداد بين الأدلة الشرعية وشبهات المنكرين". الذى انتقد الذين ذهبوا إلى أن النبى (صلى الله عليم وسلم) لم يقتل أحدا بتهمة الارتداد، وعاب عليهم عدم الرجوع إلى المصادر الوثيقة وقال: "وفى عام الفتح أمر (صلى الله عليه وسلم) بقتل ابن خطل وكان مسلما ثم ارتد ورجع مكة.. ولما علم بقدوم موكب الفتح بقيادة صاحب الدعوة هرع إلى المسجد الحرام، وتعلق بأستار الكعبة، ورغم هذه الحيلة أمر النبى بقتله حدا للارتداد بالدين"[١٣].

فما هى قصة ابن خطل هذا؟

قال ابن اسحق : "وعبد الله بن خطل رجل من بنى قسم بنى غالب وإنما أمر بقتله أنه كان مسلما فبعثه رسول الله (صلى الله عليه وسلم) مصدقا (أى جامعا للصدقات وهى الزكاة) وبعث معه رجلا من الأنصار وكان مسلما فنزل منزلا، وأمر المولى أن يذبح تيسا له فيصنع له طعاما، فنام واستيقظ ولم يصنع له شيئا فعلا عليه فقتله ثم ارتد مشركا وكان له قينتان تتغنيان بهجاء الرسول)، فهذا التقصى التاريخى يوضح أن للرجل ماضيا جنائيا يستحق عليه القتل خلاف الردة) [١٤].

هل هذا كاف للرد؟ لا، لأن صاحب عقوبة الارتداد ذكر فى صفحات أخرى من كتابه "عن امرأة ارتدت يقال لها أم مروان إن الرسول أمر أن يعرض عليها الإسلام فإن تابت وإلا قتلت. وأحال فى الهامش على مرجعه نيل الأوتار للشوكانى ٢١٧/٧ وكان من الأمانة أن يذكر ما أورده الحافظ عن ضعف إسناد الحديث، وقد أورد الحديث الزيلعى فى نصب الراية عن محمد بن بكار السعدى ثنا إبراهيم بن سعد عن الزهرى عن محمد بن المنكدر عن جابر، وقال محمد بن بكار فى حديثه وهم، وألحقه بحديث عن الدار قطنى أيضا عن محمد بن عبد الملك الأنصارى عن الزهرى عن عائشة ، وقال: "محمد بن عبد الملك هذا قال أحمد وغيره، يضع الحديث وأورد الدارقطنى رواية عبدالله بن اذنيه عن همام بن الغاز عن محمد بن المنكدر عن جابر بن عبد الله قال: ارتدت امرأة عن الإسلام فأمر رسول الله (صلى) أن يعرضوا عليها الإسلام فإن أسلمت وإلا فقتلت فعرض عليها فأبت أن تسلم فقتلت. وعبدالله بن اذنيه جرحه ابن حبان وقال لا يجوز الاحتجاج به بحال

وقال الدارقطنى فى المؤتلف والمختلف متروك، ورواه ابن عدى فى الكامل، وقال عبد الله بن عطارد بن اذنيه منكر الحديث ولم أر للمتقدمين فيه كلام) (٤٥٨ نصب الراية ج٣).

هذا عن ادعاءات أن النبى (صلى) أقام حد الردة المزعوم، والواضح أنه كان فى أغلب الأحيان حد الحرابة أو الإفساد فى الأرض وعادة ما اقترن بالقتل والسرقة، أما أن يطبق النبى حدا ليس له وجود على فرد لمجرد الارتداد، فهذا لم يحدث، وإن حدث فهذاحديث آخر عن التراث الارعابى فى الإسلام وإن احتجوا علينا بحروب الردة فهذا حديث ثالث نرد عليه فنقول:

(١) إن حرب الردة (الحرب الأولى التى التقى فيها الموحدون بسيوفهم) ضد حركة مسلحة قام بها بعض الخارجين على الدولة الإسلامية ومدعى النبوة من القبائل العربية.

(٢) بدليل كونها ليست حجة لم يذكر لنا مؤرخ واحد أن أبا بكر احتج بأى من هذه الأحاديث.

(٣) احتجاج عمر بن الخطاب عليها يدل على عدم حجيتها دينيا إلى أن شرح الله صدره بتعبير مؤرخينا الكبار. هذا عن حروب الردة، أما حد الردة فيتكلم عن فرد مسالم ابتغى غير الإسلام دينا ولن يقبل منه ولكنه لا يقتل لمجرد الردة.

إذن ولأن لا وجود لأحاديث الردة المختلفة هذه فلم يعاقب النبى مرتدا بالقتل والنص القرآنى يصرح بذلك فيقول:

"يا أيها الرسول لا يحزنك الذين يسارعون فى الكفر من الذين قالوا آمنا بأفواههم ولم تؤمن قلوبهم" (المائدة - آية : ١٠٦).

ويقرر كذلك:

"لا يحزنك الذين يسارعون فى الكفر إنهم لن يضروا الله شيئا، يريد الله ألا يجعل لهم حظا فى الآخرة ولهم عذاب عظيم" (البقرة - آية: ٧٦).

أى أن محاكمتكم من قبل الرسول غير جائزة ولا يحق له أن يفتى فيهم بالقتل.

ثمة سؤال أخير فى هذه الفقرة من البحث يفرض نفسه: أليس فى ترك المرتد على قيد الحياة فرصة لأن يعود إلى الإيمان أكثر عمقاً وفهماً

عن ذى قبل؟

وسؤال آخر مازق: هل يجوز للرسول مخالفة أوامر الله الصريحة بتشريع يهدد حرية العقيدة التى أمر الله بعدم المساس بها؟

الخلاصة:

لم يطبق النبى (صلى الله عليه وسلم) حد الردة على مرتد بالمعنى المجرد، وهذا يتسق مع ما أثبتناه من نتائج.

٤- متى ظهرت قضية حد الردة؟

(تأسيس)

* "لا أقاتل حتى تأتونى بسيف له لسان يقول هذا حق وهذا باطل"(١٥).

* * *

إن تحديد بداية ظهور حد الردة يحتاج منا العودة بالزمن إلى فترة خلافة الخليفة الأول أبو بكر الصديق، وإلى حروب الردة التى كان سيطنب لها التاريخ نفس إطنابه لو أنها لم تقع - ما علينا - رغم ما أثبتنا من أن ثمة فرقا بين حرب الردة وحد الردة، أما لماذا؟ فمن حق القارئ أن يسأل ومن حقه علينا أيضا أن نجيبه.

إن أبا بكر حارب المرتدين عن الجماعة الإسلامية أو الذين ادعوا النبوة فى شبه الجزيرة العربية، لكن التساؤل الذى يطرح نفسه على الموضوع الآنى هو: هل حركة الردة كانت ردة عن الإسلام؟

وفى هذا الصدد عدة آراء.

فيقول المستشرق (فلهوزن) فى كتابه "الدولة العربية" عن العرب وارتدادهم عن الإسلام بعد وفاة الرسول أن "ارتدادهم لم يكن عن الإيمان بالله بل هم أرادوا التنصل من حكومة المدينة، ثم وصفها بأنها تمرد داخلى ووصف القبائل المرتدة بالقبائل المتمردة". ووصف المستشرق جوزيف هل الردة بأنها "انطلاق العنان للأحقاد القديمة البغيضة التى كبح النبى جماحها"(١٦).

ومن المستشرق (بروكلمان) أن "الدوافع الدينية لم تكن مسئولة

عن موجة الارتداد إلا نادرا، ويستطرد أنه قد أعلن المرتدين أنهم لا يزالوا راغبين فى أن يعبدوا الله"[١٧].

ومن المؤرخين العرب المحدثين من عارضوا وصف الردة بأنها حركة ردة عامة عن الإسلام الدكتور حسن إبراهيم حسن قال:

وفى الحق أن العرب الذين حاربهم أبو بكر وسماهم مرتدين لم يرتدوا عن الإسلام كما يتبادر إلى الذهن من تسميتهم مرتدين، وقسمهم إلى فريقين متمايزين، الأول فريق منع الزكاة فقط، والثانى الفريق الذى ارتد حقا عن الإسلام. وقال عن الفريق الأول: على أن هؤلاء لم يرتدوا عن الإسلام لبغضهم إياه أو كراهتهم له، وإنما ظنوا أن الإسلام انتهى بوفاة الرسول، أضف إلى ذلك أنهم لم يخرجوا على عقيدة التوحيد التى هى عماد هذا الدين"[١٨].

وينفى الدكتور محمد جمال الدين سرور أن المرتدين كلهم أرادوا العودة للعقائد الجاهلية، خاصة الوثنية ويرى أنه من المبالغة وصف هذا الحركة بالردة ولذا يسميها "حركة انتقاض القبائل العربية"[١٩].

مما سبق يتضح لنا الفرق بين حد الردة أو قتل المرتد، وبين حركة الردة التى اقترح أن نطلق عليها "تمرد القبائل العربية على السيطرة القرشية الممثلة فى الخلافة القرشية" وهى تحت عباءة الإسلام فإن هذه الحركة المضادة [٢٠] ، كانت ضد نظام الحكم أى الدولة لا ضد الدين، وهو ما نلمحه من معارضة عمر بن الخطاب لأبى بكر، وما نلمحه أيضا من إجابة أبى بكر وهى الإجابة الاقتصادية الشهيرة "والله لو منعونى عقال بعير كانوا يعطونه لرسول الله لقاتلتهم عليه" ، وهو ما يثبت فكرة بعض المرتدين عن الزكاة وكونها إتاوة فرضتها قريش على بقية القبائل العربية.

لم أرد الإطالة فى هذا المبحث لإثبات أن فكرة حد الردة أساسا فكرة سياسية، وأنه لما كثرت الفرق الإسلامية، وكفرت بعضها بعضا ، ظهرت الأحاديث الموضوعة التى تنصر كل فرقة على الأخرى، مثل ما قيل عن القدرية مجوس هذه الأمة دون تحديد واضح للقدرية ، هل هم مثبتو القدر كأهل السنة أم نفاته كالمعتزلة؟ وغيرها كثير من الأحاديث التى تخدم السلطة فى إيجاد مشروعية التخلص من الخصوم السياسيين. والمعلوم أن هناك غالباً إسلامين : إسلام سلطوى رسمى،

وإسلام نقيض لخطاب السلطة. الأول يكـون علـى وعـى دائـم بمتطلبـات السياسة والسلطة، فى دعمها بمـا تحتـاج إليـه مـن نصـوص تـبرر بهـا الاستبداد وتسمى هذه الفئة "صاحبـة الحـق فـى التـأويل والوحيـدة التـى تمثـل الإسـلام الصحيح، وعلـى الجـانب الآخـر يقـف الإسـلام النقيـض لخطاب السلطة، فيعلن الثورة وعدم الرضا، أو يؤثـر السـلامة ويرضـى بـالواقع الـردىء هروبـا مـن المواجهـة إلـى التدين والتصـوف، أو إلـى الوسـطية المقيتـة عنـد أهـل السـنة، التـى تخـدم أى بـلاط بالإرجـاء واللاموقفيـة، فتـترك الدولـة مـن تركوهـا بـل وتشـجع تركهـم لهـا - كالصوفيـة - لأنـها تنشـر روح الخرافـة والجهـل، وتدعـم عقيـدة الجـبر، وتحيى روح الأسطورة، ويبقى أمام السلطة الخطاب الثورى فتقف منـه موقف العداء، وتصفه بالخروج على الإسلام ويسألون فقهاء البلاط عن سند شرعى ، فيلحقونـهم بنص الحرابـة، وأن الفريـق الثـائر مفسـد فـى الأرض ومحارب لله ورسوله، فيحـول النـاس دون ذلـك فتعـود السـلطة لفقهاء البلاط، وطالما أن كتاب الله قد حفـظ - والحمـد للـه فيبقـى أمـام فقهـاء البـلاط السـلطويين المرجـع الثـانى فـى الأدلـة الشـرعية ألا وهـو السنة النبوية فيتخرصون على الرسول الأحاديث ويستخدمونـها فى قتـل المعارضين لهم لأنهم ضد الدين كما تراه السلطة.

ومن هنا فإن حد الردة المزعوم هذا من مخلفات التراث السياسى الإرعابى فى الإسلام، وهو نتاج صراعات سياسية ولا علاقة له بـالدين، ويجب أن نرفضه ونشجبه مرتكزين على النتائج الآتية:

(١)الرسول لا يستقل بتشريع، ولا يفتى بقتل النـاس لأنـهم ارتـدوا علـى دينه.

(٢)أنـه لـو قـال جـدلا هـذه الأحـاديث، فهـى لا تنسـخ نصـوص القـرآن الحريصة على حرية الاعتقاد.

(٣)أن أبا بكر لم يذكر حديثا منهم فى حرب الردة.

(٤)أن حد الردة اخترع غالبا بعد أحداث الفتنة الكبرى، مع نشأة الفرق الإسلامية أو فى عصر الأمويين، وهو لعبة سياسية للقضاء على الخصوم السياسيين تحت اسم الدفـاع عـن الدين، وهـو مـا يتضمـن اتهامـا ضمنيـا للعقيدة بأنها تنهار أمام أى هجوم خارجى، أو هـو اعـتراض مـن الناحيـة الدينية على حكمة الله فى التعددية، وأنه لو شاء لجعلنا أمة واحدة.

وإلى هنا تنتهى الدراسة (المقتضبة) عن ما يسمى حد الردة لنخلص إلى نتيجة مهمة مفادها أن حد الردة من مخلفات التراث السياسى الإرعابى فى الإسلام.

خاتمة البحث

الردة (رؤية فلسفية)

إن كلا منا ولد على دين آبائه، فهو لم يختر أى دين بحريته، لذا فله مطلق الحرية عندما يبلغ سن النضج العقلى أن يقوم بعمل شبيه بمقارنة الأديان، وأن يفاضل ويجادل و... يناقش ، عليه أن يشك فى المسلمات، أو بمعنى أدق فى المعارف، حيث ثمة فارق جوهرى بين المعارف والحقائق، إذ أن ليس كل ما نعرفه حقيقيا، وكم من معارف كنا نسلم بها فى الماضى على أنها حقائق ويتضح لنا بعد وضعها تحت مجهر الشك أنها ليست حقائق، وإنها مجرد معارف غير حقيقية، وموقف مراجعة المعارف هذا لابد أن يمر به كل إنسان عاقل.

فإبراهيم النبى – مثالا – شك فى معارف قومه حتى آتاه اليقين ، فأنقذه من النار، بل شك فى قدرة الله تبارك وتعالى على إحياء الموتى وسئل عن الكيفية، قال ربى أرنى كيف تحيى الموتى؟ قال: أو لم تؤمن قال: بلى ولكن ليطمئن قلبى. لذلك لا عيب مطلقا فى مراجعة مواقفنا من معارفنا ، فنحن أولى بذلك من إبراهيم.

إن الإيمان الناتج عن تعقل وفهم وحصيلة شك وصل إلى يقين هو ما نطلبه الآن، لنخرج من إكراه الوراثة فى الدين إلى الإيمان القائم على اقتناع عقلى، ونبذ روح الخرافة واللاعقلانية السائدة.

إذن الردة المؤقتة (الشك المنهجى) كما مارسه الغزالى وكتب عنه فى "المنقذ من الضلال" لا ضرر منها وكذلك الردة الدائمة، مادام يملك صاحبها الدفاع عنها بالعقل والبرهان، ومادامت هى ليست من باب الإلحاد للإلحاد (الشك المذهبى) كما مارسه بروتاجوراس والسوفسطائيون وكتب عنه فى كتابه "عن الحقيقة" ، وعندما لا يملك المجتمع من الجهة العقلية أجوبة شافية لشكوك المرتد.

ولكن متى نحاسب المرتد؟ إن بحث وتعقل، وأعلن إيمانه بالدين عن يقين عقلى، ثم أرتد جحودا ونكرانا بلا سند أو برهان، وحتى فى

هذه الحالة لا يملك حق حسابه إلا الله وحده.

وندعو الله أن يقوى إيماننا العقلى، الذى نهتدى به فى ظلمات الزمن المعتم، الذى جاءنا فيه من يطلب البرهنة على قوانين الفكر الأساسية، فيجعل الاختلاف خطأ، والذاتية شذوذا عقليا، والتناقض هو القاعدة وعدمه هو الاستثناء، ويطلب منا أن نكون الشىء وضده فى الوقت نفسه.

رحمتك يا الله فى زمن جاء فيه من يطلب أن نثبت له أن رحمتك وسعت كل شىء.

إشارات وإيضاحات

(١)يمكن للقارئ الرجوع لما سبق فى كتب الفقه المتخصصة.
(٢)(ابن حنبل) الإمام أحمد – فى الرد على الزنادقة والجهمية – ص ٢٦.
(٣)بتصرف من كتاب فتح البارى فى شرح صحيح البخارى – (العسقلانى) ابن حجر – ص ٣٣٧.
(٤)عن حد الردة – د. أحمد صبحى منصور.
(٥)(الصابونى) محمد على – روائع البيان فى تفسير آيات الأحكام – مجلد ١ – ص ١٠٥.
(٦)المرجع نفسه ص ١٠٦.
(٧)دراسة بنفس العنوان للباحث جلال طه هداية – لم يجزها الأزهر القاهرى.
(٨)(جاويش) عبدالعزيز – من كتاب الإسلام دين الفطرة والحرية – ص ١٥٢.
(٩)نفسه ص ١٥٢.
(١٠)(منصور) أحمد صبحى – حد الردة دراسة أصولية وتاريخية – مجلة القاهرة – العدد ١٥٢ – يوليو ٩٥، وقد نشرت هذه الدراسة فى كتاب عام ١٩٩٣ عن دار طيبة للنشر.
(١١)(العشماوى) محمد سعيد – من كتاب الشريعة الإسلامية والقانون المصرى – ص ٧٩.
(١٢)(منصور) أحمد صبحى – مرجع سابق.
(١٣)(المطعنى) عبد العظيم إبراهيم – عقوبة الارتداد بين الأدلة الشرعية وشبهات المنكرين – ص ٥٨.
(١٤)(البنا) جمال – كلا ثم كلا – ص ٧٧.
(١٥)سعد بن أبى وقاص فى اعتزاله الفتنة الكبرى.
(١٦)(فلهوزن) – الدولة العربية – ترجمة د. عبد الهادى أبو ريدة – ص٣٣.
(١٧)(هل) جوزيف – الحضارة العربية – ص ٤٢.
(١٨)(بروكلمان) تاريخ الشعوب العربية – ترجمة منير البعلبكى وآخرون – ج١ – ص٩٩.
(١٩)(حسن) إبراهيم حسن – تاريخ الإسلام – ٢٥١ – ج١.
(٢٠)(سرور) جمال الدين – الحياة السياسية فى الدولة العربية الإسلامية – ص ١٩.
(٢١)(الخربوطلى) على حسن – الإسلام والحركة المضادة – اسم الكتاب فقط* .

---

* نشرت هذه الدراسة بمجلة أدب ونقد – عدد ١٥١ – مارس ١٩٩٨.

(٣)
نقد سلطة النص *
بين التأويل والتأويل المعاكس

تأسيس:

"لا معنى لوجود سلطة دينية فى غياب سلطة النص، لأن السلطة الدينية هى التى تخلق النص كسلطة والسلطة السياسية هى التى تخلق السلطة الدينية بدورها.

إن التأويلات المختلفة لا تدمر معنى الدين ، لكنها تدمر سلطة النص وهذا هو الغرض الرئيسى لكل الفرق الإسلامية المختلفة مع مفاهيم ورؤى أهل السلطة الدينية فى كل عصر.

فاجتهادات المعتزلة والصوفية والشيعة، بل الخوارج أنفسهم تدمر (سلطة النص) لا المعنى الدينى ولا الدين"!

١ - تمهيد:

ينبغى أن نعرف أن الإمام على كان على دراية بطبيعتين معاً هما النص والمعنى (الرجال الذين يقرأون النص)، عندما قال: القرآن حمال أوجه، والقرآن بين دفتى المصحف لا ينطق بلسان، وإنما ينطق به الرجال، ومن هنا كان تفكيك المعنى فى الإسلام قضية مهمة جداً من قضايا الفكر الدينى، ولعل كل ما كتب عن الفرق الإسلامية بدءاً من الملل والنحل للشهرستانى، وانتهاء بإسلام بلا مذاهب للشكعة يدور حول تفكيك الإسلام.. أو تفكيك المعنى الدينى فى الإسلام هذا التفكيك الذى أدى إلى التعددية الفكرية فى أزهى عصور الإسلام تحرراً فكرياً تفكيك جعل من رموز الإسلام مع التناقض فى الرؤى (ابن حزم الظاهرى والسهروردى المقتول) و(غيلان الدمشقى والأوزاعى) ، و(الحلاج وأبو الحسن الأشعرى) (أبو حامد الغزالى وابن رشد القرطبى) وإلى ما لا نهاية.

الأمر الذى جعل التأويل وهو الأمر المستهجن من قبل النص القرآنى "فأما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تتشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله" هو الوجه الآخر للنص فى الحضارة الإسلامية، وأصبحت مشكلة التأويل تحتل مركز الصدارة فى الخلافات بين الفرق الإسلامية المختلفة، حيث كان الاختلاف فى التأويل هو أصل كل الاختلافات بين هذه الفرق وبعضها، مما يجعل التأويل من الأهمية كسلاح لإثبات المذاهب ودحضها فى نفس الوقت، لذلك كان الإمام على على حق حين أدرك طبيعة النص وطبيعة الرجال الذين يفهمون النص، ومن المشكلات الكثيرة التى أثارها علم الكلام حول ذات الله وصفاته مشكلة التشبيه والتنزيه وغيرها غير أننا لا ندخل هذه المنطقة الآن إنما نركز على التأويل وسلطة النص فى مجال النص الدينى البشرى، ألا وهو الحديث النبوى والذى يثير بدوره العديد من الإشكاليات والتساؤلات فى مجال الفكر الدينى.

فليست مشكلاته تنحصر فى إطار الانتحال والوضع والضعف فقط، بل فى مستويات دلالته أيضاً، ومنطوقه التأويلى، حيث إن الحديث النبوى يحتاج إلى التأويل كآلية مهمة من آليات الفهم البشرى النسبى، وكأى نص يمثل نفسه بوجهين:

الأول: المراد المعلن، والثانى: التأويل الذى يخرج المراد من الدلالة اللفظية إلى الدلالة المجازية، أو من الظاهر إلى الباطن وهكذا.

وللحديث عند أهل السنة والجماعة - وهم أصحاب الحق فى التأويل أو منتجو سلطة النص - مكانه تكاد تقارب القرآن تقارب القرآن فى القدسية والحجية والإلزام ، مع أن حجية الحديث لا قطعية الثبوت ولا الدلالة ، إلا أن بعض الأحاديث أثارت بتأويلاتها المختلفة خلافات واسعة النطاق بين الفرق والملل والنحل الإسلامية المختلفة ولسنا نعرض هنا لبعض مشكلات علم الكلام، ولكننا سنأخذ نموذجاً عملياً وتطبيقياً لحديث مهم وفعال فى بنية الخطاب الأصولى المعاصر والقديم على السواء وهو حديث فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر وهو ما حدد درجاته النبى محمد فى حديثه الصحيح، الذى أخرجه الإمام مسلم بسنده عن أبى سعيد.

الخدرى عنه قال: سمعت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يقول:

"من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان".

وهذا الحديث كما نرى تأسيس لأمر عملى متعلق بالحياة الاجتماعية والسياسية للمسلمين، فكيف تم توظيف النص وخلق سلطته فى الفكر الإسلامى قياساً على تعامله مع هذا الحديث؟!

٢- فى فرضية التأويل:

نود أن نؤكد هنا على معلومة قد تكون غائبة عن البعض وهى أن فرض التاؤيل للنصوص ليس حلاً تنفرد به بعض الفرق الإسلامية، وليس سلاحا اعتزالياً كما أفهمتنا السلطات السنية فى الفكر الإسلامى، فهو لا يخص أهل الرأى / العقل / الفقه ضد أهل النص/ النقل/ الحديث إلا أن سلاح التأويل إن كان منهجاً عقلياً عند معتزلة الإسلام والشيعة وأتباع أبى حنيفة ، فإنه يتسق مع المنهج العقلى ، لكنه عند (أهل السنة) سلاح يستخدم وقت اللزوم ويستهجن عندما يتعارض مع مصالح - شعب الله المختار - أهل السنة، وليس أدل على هذه الفرضية من استخدام الأشاعره - متكلمى أهل السنة - للتأويل فى بعض مسائل علم الكلام واستهاجنهم له فى الفقه / علم أصول الدين، ومن ناحية الحديث النبوى نجد ابن قتيبة - وهو المدافع عن النص ضد العقل عند أهل السنة - يؤلف كتابه (تأويل مختلف الحديث) للرد على الفرق الكلامية بتأويلات تتعارض مع تأويلاتهم لنفس الأحاديث محل الاختلاف ويمارس نفس الطرح الأيديولوجى فى كتابه "تأويل مشكل القرآن"، وتعدد التأويلات للنص الواحد ظاهرة صحية إن تم وعيها من خلال الظروف التاريخية الواقعية التى انتجت كل قراءة على حدة، خذ مثلا التأويل العقلى عند المعتزلة والذى يستند على البرهنة العقلية واللغوية للنصوص التى يتم إعادة إنتاج دلالتها / تأويلها، والتأويل الإشارى عند بعض المتصوفة - تأويل ابن عربى للقرآن فى كتاب رد المتشابه إلى المحكم - والتأويل الباطنى عند غلاة الشيعة - والذى يجعل للنص ظاهرا يعنى به العامة وباطناً لا يفهمه إلا الخاصة - الراسخون فى العلم بالمصطلح القرآنى - والتأويل الذى يصل إلى القصد وهو التأويل المتخيل عند أهل السنة والجماعة.

ومن الضرورى الإشارة إلى أن تعدد مستويات إنتاج الدلالة / التأويل للنص الواحد يعكس بالضرورة إخضاع (المؤول) للنص من وجهة نظره أو فلسفته العامة التى تحكم تصوراته عن الله والإنسان والعالم.

تنطبق هذه الفرضية على أى نص من النصوص، من النص الدينى إلى النص الأدبى، بل إلى أى كلام منطوق أو مكتوب حيث إنه لا توجد قراءة بريئة خالية من غرض إخضاع النص/ توظيفه لسلطة القائم بالتأويل ، الذى يقوم بوعى أو بغير وعى بأسقاط ذاتيته على النص الذى يقوم بتأويله.

إن أى رؤية تأويلية فى تاريخ البشرية لها الأسس الفلسفية التى تدعمها، فنحن فى سياق فهم محيى الدين بن عربى من خلال فلسفته نجد أن تأويله متسق تماماً مع رؤيته الفلسفية فى الله والإنسان والعالم، كذلك الزمخشرى فى تفسيره (الكشاف)، متسق تماماً مع رؤيته الاعتزالية العقلية، وأى تأويل للنص الدينى مبنى على فلسفة ولا يمكن فهم هذا التأويل إلا من خلال دراسة هذه الفلسفة.

إذن لنتفق على أنه لا توجد قراءة بريئة أو موضوعية لا استثنى منها قراءتى لأى نص كان، سواء فى الدين أو الأدب أو السياسة أو الفلسفة، لأن الإدعاء بوجود قراءة بريئة يفترض فى عقل المؤول أنه عقلية بيضاء لا يملك ما يمكنه أن يفسر أو يؤول النص به، ولا شك أن تصورات القائم بالتأويل تسقط نفسها على تأويلاته للنص موضوع التأويل، وذلك لأن المؤول يريد أن يعرض نفسه من خلال النص الذى يؤوله، شاء ذلك أو أبى، اعترف به أو أنكره، فالقراءة الموضوعية أكذوبة . وعيناها أم لم نعها – لأن العلاقة بين النص والمؤول علاقة جدلية فالمؤول يقرأ ويقارن ويتأثر بالنص المقروء وكذلك النصوص السابقة عليه فى الزمان التى تشكل وعى القارئ نفسه ولا يمكن له فهم النص المراد تأويله إلا من خلال منظومته المعرفية الخاصة، والمتكونه من تراكم كيفى وكمى للمعرفة التى تشكل وعى وعقل القارئ، وهو يقرأ فى النهاية من خلال معرفته فيؤثر النص فيها، وتؤثر هى فى النص، لتتجلى فى الصورة النهائية للنص بعد التأويل:

والنص الذى اخترناه للعرض هنا – حديث من رأى منكم منكراً

- نص يشكل المرجعية الأولية أو المذكرة التفسيرية لجماعات الجهاد الإسلامية التى حملت نفسها مهمة تغيير المنكر.

٣- نص واحد، وتأويلات متعددة:

وللحديث موضوع الدراسة عدة تأويلات أو قراءات مختلفة ما بين قراءة الفكر الثورى الخارجى - نسبة للخوارج - والمعارضة السياسية، وبين فقهاء البلاط والمعتدلين ولكل رؤية أو قراءة مبرراتها الفلسفية وقواعدها التى تبدو - متفردة وحيدة - صحيحة وسليمة منطقياً، أما إذا عرضنا لهذه القراءات جميعها نجد أنها متناقضة مع بعضها البعض تماماً.

فمثلاً شباب الصحوة الإسلامية لا يرضون بأقل الإيمان ولا يرضون بوصفهم بعدم الاستطاعة، ففضلوا القيام بدور أقوى الإيمان وهو تغيير المنكر باليد الذى تحول الآن ومع التطور التكنولوجى إلى الكلا شنكوف وقنابل المولوتوف الحارقة وغيرها من الأسلحة، حتى أضحى أضعف الإيمان لديهم السلاح الأبيض بدءاً من الجنازير وانتهاء بالسيوف والمديات!

٤- تأويل فقهاء البلاط:

فحديث - من رأى منكم منكراً - يعتبره البعض حديثاً فى الجهاد، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، وهو كذلك أمر بالتغيير فيقسم فقهاء البلاط - الفقهاء الذين يضعون خدماتهم الفقهية تحت أمر أى ملك أو سلطان يجلس على عرش السلطة السياسية - مراتب تغيير المنكر إلى ثلاث طبقات هى:

١- طبقة الحكام (ولاة الأمور) وهم أصحاب حق تغيير المنكر باليد.

٢- طبقة الفقهاء والخطباء والوعاظ وهم أصحاب الحق فى تغيير المنكر باللسان.

٣- وطبقة الشعب والعامة من الناس وهم أصحاب أضعف الإيمان الذين يستنكرون بالقلب - إلى هنا وهذا التأويل المعتمد حتى الآن عند أصحاب الإسلام المعبر عن وجهة نظر السلطة السياسية.

لكن من وجهة نظر نقدية نجدأن هذا التقسيم (الطبقى) لا يعطى الحديث التأويل الوحيد، وهذا التأويل تم وضعه أساساً لإخماد الخطاب الثورى المعارض، وذلك بيانه كما يلى:

على افتراض أن الرعية الشعب رأت المنكر فى الحكام وولاة الأمور الموكل إليهم تغيير المنكر باليد.. فالرعية / الشعب، لا يمكنهم الخروج على الحاكم باللسان، ذلك لأن تغيير المنكر باللسان مهمة الخطباء والفقهاء وطالما أن الفقهاء يعكسون الآية، فإذا تذمر الشعب أو حاول الثورة ضد منكر الحكام، يحاربونه باللسان بوصفه خارجاً على السلطان، ويدعون السلطان لتغيير المنكر. الثورة بالعسكر / اليد.

وهذا التأويل يتسق مع المنهج السنى النقلى والوسطية الفقهية التى ترجئ حساب السلاطين والحكام إلى الله، وترفض فكرة الخروج على الحاكم الجائر، فهو فى نظرهم لا يفعل منكراً طالما يصلى ويصوم ويزكى ويؤدى الأركان الإسلامية، ولا تعريف واضح فقهياً للمنكر عند أهل السنة غير ما ينكره العقل والفطرة السليمة وما تشمئز منه النفوس وما إلى ذلك من تعريفات فضفاضة.

وهم بذلك يقومون بتأويل الحديث تأويلا يخدمهم فى معركتهم الخاصة ضد الشعب لصالح السلطان.

٥- التأويل الإرهابى

أما هذا التأويل فيراه البعض من أنصار فكرة الخروج على الحاكم الجائر وهو أن الأمر: من رأى منكم منكراً فليغيره بيده. موجه إلى كل مسلم ولفظة منكم تفيد العموم والشمول و(فليغيره بيده) أى الهاء عائدة على الذى يرى المنكر منكم والفاء حرف تعقيب وسرعة أى لا تضع حداً زمنياً بين رؤية المنكر وسرعة تغييره باليد، ومنه حسب هذه الرؤية فتغيير المنكر باليد واجب على على كل مسلم عاقل بالغ راشد قوى يمكنه استخدام اليد فى تغيير المنكر وهذا يتسق - من وجهة نظر هذه الرؤية - مع (إن لم يستطع) بدنياً (فبلسانه) أى يعلن رأيه بالرفض والتخطئة لهذا المنكر الواقع تحت بصره (وأن لم يستطع فبقلبه) إن كان رجلاً عجوزاً أو طفلاً صغيرا أو امرأة يخشى عليهم جميعاً من الأذى من قبل أصحاب المنكر، ويرفضون بقلوبهم وهذا أضعف الإيمان ،

ولاشك أن أصحاب هذا التصوريرون (أن المؤمن القوى خير وأحب إلى الله من المؤمن الضعيف وفى كليهما خير) بمعنى القوى إيماناً وجسماناً والضعيف إيماناً وجسماناً أيضاً، وهذا يفسر لنا التطرف والإرهاب الدينى الذى يرى كل ما فى المجتمع الآنى منكرا.. فالفرق بينهما فى الدرجة فقط فالمتطرف يلعن المنكر (المجتمع الجاهلى كما يراه) بلسانه والإرهابى يرتكز على هذا الرأى المكفر للمجتمع فى تغيير المنكر بيده، أما المسلم العادى الذى لا حول له ولا قوة، فهو يكتفى بالتأييد القلبى للإرهابى وهو أضعف الإيمان فى سبيل تغيير المنكر.

إذن الفرق فى الخطاب الدينى بين الإرهاب والتطرف هو فرق فى الدرجة وليس فى النوع – كما قرر ذلك د/ نصر حامد أبو زيد فى كتابه نقد الخطاب الدينى.

والتفسير الذى عرضناه هنا هو ما أبداه أعضاء تنظيم شكرى مصطفى / الجهاد عند حديثهم عن قضية تغيير المنكر، وقد رد عليهم فقهاء السلطة بأن ذلك فهم خاطىء وعرضوا عليهم التفسير الأول الذى سقناه قبلهم ولكن هذه الرؤية الإرهابية لها – كما رأينا – ما يبررها لغوياً وشرعياً، وهذه هى الإشكالية: أن النص مفتوح ولا أحد يمكنه أن يدعى امتلاك النص، أو الحديث باسم النص!

٦- التأويل الإرجائى:

إذا انتقلنا لرؤية أخرى فى فقه تغيير المنكر، وهذه الرؤية هى رؤية وسطية بين التقسيم الطبقى للحديث وبين التأويل الإرهابى له، وهذه الرؤية تقول إن الأمر موجه إلى كل مسلم وليس إلى طبقات معينة (أمر تغيير المنكر) ولكن الأمر يحتاج إلى تأويل من نوع خاص لمعرفة (الحقيقة) مع ملاحظة أن كل رؤية من هذه الرؤى التأويلية تدعى أن ما تقوله (الحق) – والتأويل الصحيح من وجهة نظر أصحاب هذه الرؤية هو أن تغيير المنكر لا يعنى إقامة الحد فى الأمور الحدودية (المنصوص عليها بالحدود فى القرآن بعقوبة دنيوية) ولكن يعنى فقط إيقاف المنكر أو تسليم مرتكب المنكر إلى السلطات أو إبلاغ السلطات المختصة للقبض على فاعل المنكر بيد أن المنكر يحتاج تفصيلاً إلى درجات وأحكام، فقد ينكر الشخص بوعيه الفرد شيئاً ليس منكراً كأن ترى رجلاً يضرب

زوجته ضرباً مبرحاً، فأنت فى تدخلك لتغيير المنكر الذى تراه هنا تكتفى بالفصل بينهما لإنقاذ الزوجة لكن الزوج من ناحية أخرى - من حقه أن يتمادى فى ضربه لزوجته وضربه لك أيضاً لأنك تمنعه بتدخلك من تقويم منكر بيده، هو أن زوجته ناشز بينما يقوم بتقويمها بالأمر القرآنى بضرب الزوجة الناشز!

هذا النموذج من التأويل طرحه أحد المتصوفة المحدثين فى حديث تلفزيونى وهو بذلك وعى القضية وتعقيداتها وتشابكاتها مع الأركان المختلفة لقضية المنكر وتغييره.

٧- خاتمة:

والقضية فى النهاية متشعبة وكبيرة وتأويلاتها كثيرة ولكن أين الصواب أو القراءة التى يمكنها أن تدعى امتلاك الحقيقة؟! فالحق لا يعلمه إلا قائل النص أو التأويل الذى نفذ إلى صميم المراد: وتبرز هنا أهمية القراءة غير البريئة، هذه الفكرة التى نفتقر إليها فى كل معالجاتنا للتراث والتفاسير، وما كان هذا النص إلا مثالاً من أمثلة كثيرة على تطبيق آليات القراءة والتأويل التفكيكية على النصوص المختلفة والتى تؤدى إلى نقد سلطة النص من حيث لا تدرى، حيث إن هذه التأويلات تؤدى وقت تجميعها برؤية كلية. إلى تفكيك النص وبالتالى إلى إهدار سلطة النص، وإذا قمنا بتطبيق هذه الآليات على النص القرآنى، فالأمر يحتاج إلى أبحاث طويلة ومفصلة لتقصى صور التأويل ما بين العقلانى المحتكم إلى أسس وبنيات عقلية والعقلى المتطرف والشطحات الباطنية وتوظيف النص الدينى لخدمة الأهواء والمصالح، والظاهرية الحرفية التى تمارس التأويل بينما هى ترفضه شكلياً والسنية الوسطية وغيرها مما يزيد الأمر ارتباكاً وغموضاً

والأمر (أمر التأويل والتأويل المفرط) كما يقترح إمبرتو إيكو الناقد والأديب الإيطالى يحتاج إلى دراسات متعددة على مستوى كل نص منتج فى الثقافة، من النصوص الدينية إلى النصوص الشعبية، والتى تعبر فى النهاية عن الوعى العام لشعب، ما فى مرحلة من مراحل تطوره الثقافى ، إذ لا يوجد نص لا يمثل التأويل الجانب الآخر منه حتى السابق الذى قام بالتأويل فلكل نص تأويل ولكل تأويل ، تأويل فى دائرة جدلية لا

نهائية، تبرز حقيقة نسبية الحقيقة لا فى ذاتها، بل من حيث النظـر إليهـا، لأن إمكانيات المعرفة مع لا نهائيتها محدودة بحدود الإمكانيـات الفرديـة الخاصة المعاكسة للوعى الجمعي الديماجوجي والدوجماطيقى.

ونؤكد فى النهاية على أن التأويل والتأويل المعاكس الـذى يـؤدى بدوره إلـى نقد سلطة النص المتخيلـة عنـد الوضعييـن المناطقـة أمـر سنواصل الكتابة عنه فى دراسات أخرى قادمة سواء من منظور التـأويل عند الفرق الإسلامية أو من منظـور الهيرمونيطيقـا الفلسفية ومعضـلات تفسير النص .

* نشرت هذه الدراسة: أدب ونقد ١٦٤ - أبريل ١٩٩٩.

(٤)
النبى والشاعر

بين العالم والشاعر حقل ناضر
إذا اجتازه العالم أصبح حكيماً ،
وإذا عبره الشاعر صار نبياً
جبران خليل جبران

١-من الشعر إلى النبوة

النبى والشاعر، كلاهما يحمل نبوءة وشهوة، أما النبوءة فهى التقدم والتغيير والرقى، وأما الشهوة فهى شهوة إصلاح العالم، كلاهما يعتقد فى صحة ما يقول وصدقه وصلاحيته لكل زمان ومكان.

النبوءة عند الشاعر مصدرها الضمير والواقع الذى يراه متردياً، والنبوءة عند النبى سواء كانت من وحى الواقع أو من السماء هى من إيمانه بدوره المخول له من قبل المجتمع الذى يحمل نفسه مسئولية إصلاحه وتغييره.

كلاهما يوحى إليه ، والشعر والنبوة يلتقيان فى النص موضوع الرسالة فى الثقافة العربية، حيث أن الشعر وارتباطه بالمفهوم الغيبى فى العقل العربى كان الأساس الذى ارتكزت عليه النبوة فى تبرير مصدرها وقبولها ، فلولا وجود الشعر والشعراء فى الواقع العربى قبل النبوة ما كان من السهل تقبل فكرة النبى الذى يوحى إليه من قبل السماء رسالة لغوية نصية.

ولذلك كانت أولى الاتهامات التى وجهت إلى النبى هى أنه شاعر، وكان (النص المغاير للشعر) القرآن ينفى عنه تلك الصفة، صفة (الشعرية) التى تشكل الدلالة الأولى فى العقلية العربية المناظرة لمفهوم (النص) حيث لم تكن ثمة نصوص غير الشعر، ولا متنبئين غير الشعراء.

لم يعلمه الشعر لأنه غير ذى نفع له (يس / ٦٩) أما كلامه (النبى)، فذكر وقرآن مبين وهو ما ينبغى أن نفهم منه أن الغموض كان سمة من سمات الشعر.

وهذه الإشارات المتعلقة بالشعراء نجدها ملخصة فى السورة التى تحمل اسمهم (الشعراء / ٢٢٤ وما بعدها) حيث نقرأ أنهم "يتبعهم الغاوون" وأنهم فى كل واد يهيمون، وأنهم يقولون ما لا يفعلون" . وتبدو الآية التى تلى ذلك وكأنها استثناء لبعض الشعراء المؤمنين الصالحين من هذه التهم (وهم هنا الشعراء الذين تهتم بهم هذه الدراسة - الباحث) أما الآيات التى تسبق ذلك فيمكن أن نخرج منها بأن الشياطين تتنزل على الشعراء، إذ هى تؤكد أنهم يتنزلون على كل أفاك أثيم بالأقاويل الكاذبة غالباً، ويبدو هذا وكأنه إشارة إلى ما ينسب فى مكان آخر من القرآن إلى الشياطين (الصافات / ١٠) من التسمع إلى الملأ الأعلى، وهى جريمة عقوبتها القذف بالشهب الثاقبة. وهكذا نجد أنفسنا مرة أخرى أمام ارتباط الشعراء بالتنبؤ) [١].

ويؤكد مرجليوث هذه الفكرة من القرآن نفسه ونزاعه المضمر ضد الشعر والشعراء فيقول (وعلى هذا فلربما كانت النتيجة التى يخول لنا استخلاصها من القرآن هى أنه قبل نزوله كان هناك عند العرب نوع من العرافين يسمون (بالشعراء) تجنح أقوالهم إلى الغموض كما هو الحال دائماً فى النبوءات . ولما كانت أقدم نبوءة بين أيدينا تبدأ على النحو التالى "إننى أعرف عدد حبات الرمل وقياسات البحر"، فلابد أن تكون دقة التصريحات التى يدلى بها هؤلاء محل شك. يسوغ الوصف الذى ورد عنهم فى القرآن) [٢].

ولن نتوقف كثيراً أمام افتراضات مرجليوث واستنتاجاته كى ننتقل إلى آراء واحد من ألمع رواد النقد الأدبى الموضوعى فى إنجلترا وهو (ماثيو آرنولد) حيث (يروج آرنولد فى الكثير من كتاباته فى النقد الأدبى إلى فكرة تبدو مثيرة بعض الشىء، وهى أن الشعر هو (عمل دينى) بمعنى أن آرنولد يعتقد بأن الدين لم يعد قادراً على أداء مهمته - وهى توفير الراحة النفسية لنا، وإذكاء العاطفة الأخلاقية فى نفوسنا - لأنه قد تجمد ، وأصبح يهتم بالتعاليم والطقوس المادية دون العاطفة، وهى المحتوى الأساسى له. لقد أصطبغ الدين بصبغة مادية صرفة،

قوامها التعاليم الجامدة، والعقيدة (الدوجماطيقية)، وبذلك انطمس أهم جزء من الدين الذى يمكنه من أداء وظيفته بالنسبة للإنسان وهو العاطفة الدينية الخالصة، وبما أن الشعر يعتمد أساساً - عند آرنولد - على العاطفة الخالصة، فهو قادر على أداء مهمة الدين، بعد أن فشل الدين التقليدى فى أداء مهمته) (٣).

ويؤكد آرنولد ذلك بقوله: (فما من عقيدة إلا واهتزت ، ولا مبدأ مسلماً به إلا وتعرض للشك فى صحته ولا تقليد متوارثاً إلا ويتهدده الانهيار لقد صبغت الحقيقة ديننا بصبغة مادية، أو ما يفترض أنه الحقيقة، لقد ربط ما فيه من عاطفة بالحقيقة، وها هى الحقيقة تخذله، أما فى الشعر فالفكرة هى كل شىء، وما عداها عالم من الوهم، الوهم السماوى، الشعر يربط وجدانه بالفكرة، فيه تصبح الفكرة هى الحقيقة. إن أقوى جزء فى ديننا الآن هو ما يحتوى عليه من شعر لا يحس بوجوده"(٤).

إذا كانت هذه رؤية غربية لمهمة الشعر ودوره ، فما بالنا بالدور الذى يمكن أن يلعبه الشعر فى الواقع العربى، معتمداً على ثقافة سماعية تتأثر بالسجع والعاطفة والكلام المنظوم - والتأثير النفسى للكلمات على النفس البشرية محل دراسة مفصلة عما ذكره ارسطو عن العلاج بالشعر من الأمراض النفسية - وما شاع هذه الأيام من علاج بالقرآن.. وهو ما يبرز أن الكلمات المنظومة هى التى تؤثر فى النفس، وليست كلمات القرآن فقط لأنها منزلة أو قدسية أو لأنها من اللوح المحفوظ كما يعتقد العامة من الناس فى الفهم الأسطورى الغيبى عن طبيعة النص القرآنى.

٤- شعراء العرب / النبوة / النص الشعرى

الافتراض الأخير فى هذه الدراسة للتدليل على صحة التداخل بين مفاهيم النبى/ الشاعر، النص الدينى/ القصيدة الشعرية، العاطفة الدينية / العاطفة الشعرية. الأساطير / الملاحم الشعرية.. هو وجود بعض النصوص الشعرية لبعض الشعراء الصالحين (المتحنفين) قبل إعلان النبى لنبوته تؤكد بلغة النبى أو النبوة (إن جاز لنا هذا التوصيف) على أن الشاعر (الصالح) إرهاصة نبى ومقدمة لازمة عنه فى الفكر العربى، ومبشر به. فنجد الشاعر الذى يعد نفسه (نذيراً لقومه) والشاعر

الذى يتحدث عن أوصاف الجنة والنار بلغة الوصف القرآنى قبل نزوله والأرض التى دحاها الله، والأكثر من ذلك أن نجد شاعراً قال شعراً يساوى مائة بيت فيه معنى مائة أية من القرآن الكريم.

ونورد هنا بعضاً من هذه النصوص من الشعر الجاهلى لهؤلاء الشعراء (المتحنفين) أى الذين يتعبدون بدين إبراهيم الذى كان يتعبد به النبى العربى قبيل إعلان دعوته فى غار حراء.

فالشاعر الحكيم ورقة بن نوفل يقول:

لقد نصحت لأقوام وقلت لهم
أنا (النذير) فلا يغرركم أحد
لا تعبدن إلهاً غير خالقكم
فإن دعوكم فقولوا بيننا حدد
سبحان ذى العرش سبحانا نعود له
وقبل قد سبح الجودى والجمد
مسخر كل ما تحت السماء له
لا ينبغى أن يناوى ملكه أحد
لا شيء مما ترى تبقى بشاشته
يبقى الإله ويودى المال والولد
لم تغن عن هرمز يوماً خزائنه
والخلد قد حاولت عاد فما خلدوا
ولا سليمان إذ دان الشعوب له
والجن والإنس تجرى بينها البرد [٥]

أما الشاعر زيد بن عمر بن نفيل وهو بالمناسبة اعتزل عبادة الأوثان وامتنع عن أكل ذبحائهم وكان يقول : يا معشر قريش، أيرسل الله قطر السماء، وينبت بقل الأرض، ويخلق السائمة فترعى فيه وتذبحونها لغيره! والله ما أعلم أحداً على ظهر الأرض على دين إبراهيم غيرى[٦].

ومن شعره:

ولا العزى أدين ولا ابنتيها
ولا صنمى بنى غنم أدير

أرباً واحداً أم ألف رب
أدين إذا تقسمت الأمور
ألم تعلم بأن الله أفنى
رجالاً كان شأنهم الفجور(٧)
ولكن أعبد الرحمن ربى
ليغفر ذنبى الرب الغفور
فتقوى الله ربكم احفظوها
متى تحفظوها لا تبوروا

ويذكر إسلام الوجه لله خالق الأرض التى (دحاها) والمزن التى ساقها.

أسلمت وجهى لمن سلمت له
له الأرض تحمل صخراً ثقالاً
(دحاها) فلما رآها استوت
على الماء أرسى الجبالا

ويطلق على الرب الذى يعبده أسماء مثل (الملك الأعلى)!

إلى الملك الأعلى الذى ليس
فوقه رباً يكون مداينا

ويقول ورقة بن نوفل مخاطباً زيد بن عمر بن نفيل:

رشدت وانعمت ابن عمرو وإنما
تجنبت تنوراً من النار حامياً
بدينك ربا ليس رب كمثله
وتركك جنات الجبال كما هيا
أقول إذا مازرت أرضاً مخوفة
حنانيك لا تظهر على الأعاديا
أدين رب يستجيب ولا أرى
أدين لمن لم يسمع الدهر داعيا
أقول إذا صليت فى بيت
تباركت قد أكثرت باسمك داعيا (٨)

أما الشاعر (المتحنف) أميه بن أبى الضلت، فديوانه ملىء بذكر الجنة والجزاء الذى أعد (للأبرار) والتى هى (مصفوفة نمارقها). وحفت

بها حدائقها، والنار التى يحيط (سرادقها) بالمذنبين الأشرار فيقول:

أم من (تلظى) عليه واقدة النار

"محيط بها سرادقها"

أم سكن الجنة التى وعد الأبرار

"مصفوفة نمارقها"

هما فريقان فرقة تدخل الجنة

حفت بها حدائقها

وفرقة منهم أدخلت النار

فساوتهم مرافقها

ويصف أمية الرب بأنه رب الراسيات من الجبال وأنه بنى سبعاً شداداً بلا عمد وغيرها من الصفات فيقول:

إله العالمين وكل أرض

ورب الراسيات من الجبال

بناها وابتنى سبعاً شداداً

بلا عمد يرين ولا جبال

وشق الأرض فانجبت عيوناً

وانهاراً من العذب الذلال

وبارك من نواحيها وذكى

بها ما كان من حرث ومال

هذه النماذج من الأبيات جاءت بمفاهيم من الواقع العربى تؤكد التصورات القرآنية ذات الطبيعة (المفارقة) فى المفهوم الأسطورى، وهى طبيعة مفتعلة تفصل (سلطة النص) المستمدة فى (مفارقته للواقع) عن واقع النص الذى تشكل فيه، أما (النص) القرآنى فهو (لا مفارق) بمعنى أن مفاهيمه ودلالته تنحصر فى البيئة والواقع والعقل العربى الذى جاء ليدعو الناس فيه إلى الصلاح.. وقبله مهد الشعراء لهذا الإعلان (إعلان نبوة محمد).. وإن كانت هذه المفاهيم (قرآنية) بالمعنى الغيبى فمن أين أتت الشعراء المؤمنون؟!.. الاقتراح الأمثل أنها صياغة مبدئية (للنص القرآنى) نابعة من روحانية الشاعر وتدينه فالشعر تجربة روحية دينية كما يقترح آرنولد، وكذلك النبوة فى العقلية العربية.

ثمة دليل آخر على ما تقترحه هذه الدراسة وهو من الحديث

النبوى : (عن الإمام أحمد قال حدثنا إبراهيم بن ميسرة أنـه سـمع عمرو بن الشريد يقول: قال الشريد: كنت ردفاً لرسـول اللـه (صلـى اللـه عليـه وسلم) أى راكباً معه على بعيرٍ واحد) فقال لى: أمعك من شعر "أمية بن أبى الصلت" شيء؟ فقلت نعم؟

قال: فانشدنى بيتاً ، فلم يزل يقول لى كلما انشدته بيتاً آيه (حتى نشدته مائة بيت) (٩).

فالشاعر فى هذه الرواية هو إرهاصـة ومقدمـة للنبـى. وإذا كـان الشاعر يبنى تصوراته على (مخيلة) ظنيـة الثبـوت والدلالـة فـالنبى يبنـى تصوراته على مخيلة يقينية يدعمها إيمان الناس به وقبولهم لكل ما يقـول ومن صدقه الكـامن فيـه.. ويبقـى الشـاعر بعـد ذلـك يقـوم بـدور الشـارح للنص الذى يصدره النبى تلبية لحاجـة واقعيـة وكلاهمـا انعكـاس لضمـير الأمة وتلبية لرغبتها فى التقدم والتغيير والثورة والتمرد.

وعليه.. فإنه عندما يستعين المفسرون بالشعر فى تفسـير القـرآن فإنهم يزاوجون بين نوعين من الوحى... (حسـب تفسـير العـرب لنظرتـى النبوة والشعر).

٥- خاتمة

إن الشعر العربى هو ديوان العرب، والقرآن هـو عملهـم الأدبـى الخـالد وبدون الشعر قد يتعثر فهمنا للقرآن والدين؛

وبدون الشاعر قد يستحيل الواقع العربي إلى صورة مجـردة مـن المعنى.. فالشعر والشاعر يبقى دورهما مؤثـراً فـى حياتنـا الثقافيـة، ذلـك الدور الذى يحلو لـى أن أشـبهه بـالمثقف النبـى.. فـالمثقف إمـا أن يكـون فيلسوفاً وإما أن يكون نبياً وبما أن الشاعر مثقف قريب من روح العـرب العاطفية التي لا تتسـق والتصـورات الفلسـفية المجـردة، فعليـه أن يحمـل شهوته (إصلاح العالم) ونبوته (التقدم) ويتجول في البلاد (مهاجراً) ينشـر شعره شهوة ونبوة ونشوة.. ويفجر فينا أملاً جديداً فى استكمال ما انقطـع من وحى الأنبياء بوحى الشعراء.

إشارات وإيضاحات

(١)د. ص مرجليوث: أصول الشعر العربى (ترجمة وتعليق ودراسة د/ إبراهيم عوض – ص ١٠-١١ طبعة دار النهضة العربية ٩٦ – القاهرة.

(٢)المرجع السابق ص ١٦.

(٣)د. سمير سرحان / النقد الموضوعى / الهيئة المصرية العامة للكتاب طبعة ٩٤ – ص٥٩.

(٤)المرجع السابق ص٦٠.

(٥)ابن واصل الحموى / تجريد الأغانى / الذخائر / قصور الثقافة – الجزء الأول – القسم الأول ص ٣٦٧/ تحقيق د. طه حسين وإبراهيم الأبيارى.

(٦)المرجع السابق ص ٣٦٨.

(٧)المرجع السابق نفس الصفحة.

(٨)المرجع السابق ص ٣٦٩.

(٩)ابن كثير – البداية والنهاية – الجزء الثانى ص٢٠٥.

(١٠) مرفق بالدراسة نص أخبار أميه بن أبى الصلت – من كتاب البداية والنهاية لابن كثير الجزء الثانى من صـ٢٠٥ – ٢١٣.

أخبار أمية بن أبى الصلت الثقفى

قال الحافظ ابن عساكر: هو أمية بن أبى الصلت عبدالله بن أبى ربيعة بن عوف بن عقدة بن عزة ابن عوف ثقيف بن منبه بن بكر هوازن أبو عثمان ويقال أبو الحكم الثقفى شاعر جاهلى قدم دمشق قبل الإسلام وقيل أنه كان مستقيماً وأنه كان فى أول أمره على الإيمان ثم زاغ عنه وأنه هو الذي أراده الله تعالى بقوله: (واتل عليهم نبأ الذى آتيناه آياتنا فانسلخَ منها فاتبعه الشيطانُ فكان من الغاوين) [1].

قال الزبير بن بكار: فولدت رقية بنت عبد شمس بن عبد مناف أمية الشاعر ابن أبى الصلت واسم أبى الصلت ربيعة بن وهب بن علاج بن أبى سلمة بن ثقيف وقال غيره كان أبوه من الشعراء المشهورين بالطائف وكان أمية أشعرهم.

وقال عبد الرازق قال الثورى: أخبرنى حبيب بن أبى ثابت أن عبد الله بن عمرو قال فى قوله تعالى (واتل عليهم نبأ الذى آتيناه آياتنا فانسلخَ منها فأتبعه الشيطانُ فكان من الغاوين) هو أمية بن أبى الصلت وكذا رواه أبو بكر بن مردويه عن أبى بكر الشافعى عن معاذ بن المثنى عن مسدد عن أبى عوانة عن عبد الملك بن عمير عن نافع بن عاصم بن مسعود. قال: انى لفى حلقة فيها عبدالله بن عمرو فقرأ رجل من القوم الآية التى فى الأعراف : (واتل عليهم نبأ الذى آتيناه آياتنا فانسلخ منها) فقال هل تدرون من هو؟ فقال بعضهم: هو صيفى بن الراهب. وقال آخر: بل هو بلعم رجل من بنى إسرائيل فقال لا. قال فمن؟ قال هو أمية بن أبى الصلت وهكذا قال أبو صالح والكلبى وحكاه قتادة عن بعضهم .

وقال الطبرانى : حدثنا على بن عبد العزيز حدثنا عبد الله بن شبيب الربعى حدثنا محمد بن مسلمة بن هشام المخزومى حدثنا إسماعيل بن الطريح بن إسماعيل الثقفى حدثنى أبى عن أبيه عن مروان بن الحكم عن معاوية بن أبى سفيان عن أبيه. قال: خرجت أنا وأمية بن أبى الصلت الثقفى تجاراً إلى الشام فكلما نزلنا منزلاً أخذ أمية سفراً له يقرؤه علينا فكنا كذلك حتى نزلنا قرية من قرى النصارى فجاءوه وأكرموه وأهدوا له وذهب معهم إلى بيوتهم ثم رجع فى وسط النهار فطرح ثوبيه وأخذ

---

[1] الآية ١٧٥ من سورة الأعراف.

ثوبين له اسودين فلبسهما وقال لـي هل لـك يا أبا سفيان فـي عـالم مـن علماء النصارى إليه يتناهى علم الكتاب تسأله. قلت: لا إرب لى فيه والله لئن حدثنى بما أحب لا أثق به ولئـن حدثنـى بمـا أكـره لأجدن منـه. قـال فذهب وخالفه شيخ من النصارى فدخل علىّ فقال ما يمنعك أنِ تذهب إلى هذا الشيخ قلت لست على دينه قال وإنْ فانك تسمع منه عجبـاً وتـراه. ثـم قال لى أثقفى أنت قلت لا ولكن قرشى.. قال فما يمنعك من الشيخ فواللـه أنه ليحبكم ويوصى بكم قال فخرج مـن عندنـا ومكـث أميـة عندهـم حتـى جاءنا بعد هدأة من الليلِ فطرحِ ثوبيه ثم انجدل على فراشه فوالله ما نـام ولا قام حتى أصبح كئيباً حزيناً ساقطاً غبوقه على صبوحه ما يكلمنا ولا نكلمه. ثم قال: ألا نرحلُ. قلـت وهـل بـك مـن رحيل؟ قـال نعـم. فرحلنـا فسرنا بذلك ليلتين ثم قال فى الليلة الثالثة ألا تحدث يا أبا سفيان قلت وهل بك من حديث والله ما رأيت مثل الذى رجعت به من عنـد صـاحبك قـال أما إن ذلك لشىء لست فيه إنما ذلك لشىء وجلـت منـه مـن منقلبـى قلـت وهل لك من منقلب. قال: أى والله لأموتن ثم لأحيين قال قلت هـل أنـت قابل أمانتى قال على ماذا قلت على أنك لا تبعث ولا تحاسب قال فضحك ثم قال : والله يا أبا سفيان لنبعثن ثم لنحاسبن وليدخل فريق الجنة وفريق النار. قلت: ففى أيهما أنت أخبرك صاحبك قال لا علم لصاحبى بذلـك لا فىّ ولا فى نفسه قال فكنا فى ذلك ليلتين يعجب منى واضحك منـه حتـى قدمنا غوطة دمشق فبعنا متاعنا واقمنا بها شـهرين فارتحلنـا حتـى نزلنـا قرية من قرى النصارى فلما رأوه جاءوه وأهدوا لـه وذهـب معهـم إلـى بيتهم فما جاء إلا بعد منتصف النهار فلبس ثوبيه وذهب إليهم حتـى جـاء بعد هدأة من الليل فطرح ثوبيه ورمى بنفسه على فراشه فوالله ما نام ولا قام وأصبح حزينا كئيبا لا يكلمنا ولا نكلمه. ثم قال: الا نرحـل قلـت بلـى أن شئت فرحلنا كذلك من بثه وحزنه ليالى. ثم قال لى : يا أبا سفيان هـل لك فى المسير لنتقدم أصحابنـا قلـت هل لـك فيـه قـال نعم! فسـرنا حتـى برزنا من أصحابنا ساعة ثم قال: هيا صخر، فقلت: ما تشاء؟ قال حدثنـى عن عتبة بن ربيعة المظالم والمحارم قلت: أى والله قال: ويصـل الرحـم ويأمر بصلتها . قلت أى والله! قال وكريـم الطرفين وسـط فـى العشـيرة قلت نعم! قال فهل تعلـم قرشـياً أشـرف منـه؟ قلـت لا واللـه لا أعلـم قـال أمحوج هو قلت لا بل هو ذو مال كثير قال وكم أتى عليه من السن فقلت

قد زاد على المائة قال فالشرف والسن والمال أزرين به قلت ولم ذاك يزرى به ولا والله بل يزيده خيراً قال هو ذاك. هل لك فى المبيت قلت لى فيه قال فاضطجعنا حتى مر الثقل قال فسرنا حتى نزلنا فى المنزل وبتنا به ثم ارتحلنا منه فلما كان الليل قال لى يا أبا سفيان قلت ما تشاء قال هل لك فى مثل البارحة قلت هل لك فيه قال: نعم فسرنا على ناقتين بختيتين[1] حتى إذا برزنا قال: هيا صخر، هيه عن عتبة بن ربيعة قال قلت هيها فيه قال أيجتنب المحارم والمظالم ويصل الرحم ويأمر بصلتها قلت إى والله أنه ليفعل قال وذو مال قلت وذو مال قال أتعلم قرشياً أسود منه قلت: لا والله ما أعلم؟؟ قال كم أتى له من السن قلت قد زاد على المائة قال فإن السن والشرف والمال أزرين به قلت كلا والله ما أزرى به ذلك وأنت قائل شيئاً فقله. قال لا تذكر حديثى يأتى منه ما هوآت ثم قال فإن الذى رأيت أصابنى أنى جئت هذا العالم فسألته عن أشياء ثم قلت أخبرنى عن هذا النبى الذى ينتظر قال هو رجل من العرب قلت قد علمت أنه من العرب فمن أى العرب هو قال من أهل بيت تحجه العرب قلت وفينا بيت تحجه العرب قال هو من إخوانكم من قريش فأصابنى والله شيء ما صابنى مثله قط وخرج من يدى فوز الدنيا والآخرة وكنت أرجو أن أكون إياه قلت فإذا كان ما كان فصفه لى قال رجل شاب حين دخل فى الكهولة. بدوامره يجتنب المظالم والمحارم ويصل الرحم ويأمر بصلتها وهو محوج كريم الطرفين متوسط فى العشيرة أكثر جنده من الملائكة قلت وما آية ذلك قال قد رجفت الشام منذ هلك عيسى بن مريم عليه السلام ثمانين رجفة كلها فيها مصيبة وبقيت رجفة عامة فيها مصائب. قال أبو سفيان: فقلت هذا والله الباطل لئن بعث الله رسولاً لا يأخذه إلا مسنا شريفاً. قال أمية: والذى حلفت به أن هذا لهكذا يا أبا سفيان تقول إن قول النصرانى حق. هل لك فى المبيت؟ قلت نعم لى فيه قال فبتنا حتى جاءنا الثقل ثم خرجنا حتى إذا كان بيننا وبين مكة مرحلتان ليلتان أدركنا راكب من خلفنا فسألناه فإذا هو يقول أصابت أهل الشام بعدكم رجفة دمرت أهلها وأصابتهم فيها مصائب عظيمة. قال أبو سفيان فأقبل علىّ أمية فقال كيف ترى قول النصرانى يا أبا سفيان قلت

---

[1] ناقة بختية: ناقة خراسانية.

أرى وأظن والله أن ما حدثك به صاحبك حق قال فقدمنا مكة فقضيت ما كان معى ثم انطلقت حتى جئت اليمن تاجراً فكنت بها خمسة أشهر ثم قدمت مكة فبينا أنا فى منزلى جائنى الناس يسلمون علىّ ويسألون عن بضائعهم حتى جائنى محمد بن عبدالله وهند عندى تلاعب صبيانها فسلم علىّ ورحب بى وسألنى عن سفرى ومقامى ولم يسألنى عن بضاعته ثم قال. فقلت لهند والله إن هذا ليعجبنى ما من أحد من قريش له معى بضاعة إلا وسألنى عنها وما سألنى هذا عن بضاعته. فقالت لى هند: أو ما علمت شأنه فقلت وأنا فزع ما شأنه قالت يزعم أنه رسول الله فوقذتنى وتذكرت قول النصرانى فرجفت حتى قالت لى هند مالك؟ فانتبهت فقلت إن هذا لهو الباطل لهو اعقل من أن يقول هذا قالت بلى والله انه ليقولن ذلك ويدعو إليه وان له لصحابة على دينه قلت هذا هو الباطل قال وخرجت فبينا أنا أطوف بالبيت إذ بى قد لقيته فقلت له أن بضاعتك قد بلغت كذا وكذا وكان فيها خير فأرسل من يأخذها ولست آخذ منك فيها ما آخذ من قومى فأبى علىّ. وأخذت منه ما كنت آخذ من غيره. قال أبو سفيان: فلم انشب أن خرجت إلى اليمن ثم قدمت الطائف فنزلت على أمية بن أبى الصلت فقال لى يا أبا سفيان ما تشاء هل تذكر قول النصرانى فقلت أذكره وقد كان فقال: ومن؟ قلت محمد بن عبدالله قال ابن عبد المطلب قلت ابن عبد المطلب ثم قصصت عليه خبر هند قال فالله يعلم؟ وأخذ يتصبب عرقا. ثم قال: والله يا أبا سفيان لعله. إن صفته لهى ولئن ظهر وأنا حى لأطلبن من الله عز وجل فى نصره عذرا قال: ومضيت إلى اليمن فلم انشب أن جاءنى هنالك استهلاله واقبلت حتى نزلت على أمية بن أبى الصلت بالطائف فقلت يا أبا عثمان قد كان من أمر الرجل ما قد بلغك وسمعته فقال قد كان لعمرى قلت فأين أنت منه يا أبا عثمان فقال والله ما كانت لأومن برسول من غير ثقيف أبداً قال أبو سفيان واقبلت إلى مكة فوالله ما أنا ببعيد حتى جئت مكة فوجدت أصحابه يضربون ويحقرون قال أبو سفيان فجعلت أقول فاين جنده من الملائكة قال فدخلنى ما يدخل الناس من النفاسة[1] . وقد رواه الحافظ البيهقى فى كتاب الدلائل من حديث إسماعيل بن طريح به ولكن سياق

---

[1] النفاسة: الفاخر.

الطبرانى الذى أوردناه أتم وأطول والله أعلم.

وقال الطبرانى: حدثنا بكر بن أحمد بن نفيل حدثنا عبد الله بن شبيب حدثنا يعقوب بن محمد الزهرى حدثنا مجاسع بن عمرو الأسدى حدثنا ليث بن سعد بن أبى الأسود محمد بن عبد الرحمن عن عروة بن الزبير عن معاوية بن أبى سفيان عن أبى سفيان بن حرب أن أمية بن أبى الصلت كان بغزة أو بايلياء فلما قفلنا قال لى أمية يا أبا سفيان هل لك أن تتقدم على الرفقة فنتحدث قلت نعم! قال ففعلنا فقال لى يا أبا سفيان إيه عن عتبة بن ربيعة قال : كريم الطرفين ويجتنب المحارم والمظالم؟ قلت نعم قال وشريف مسن قلت وشريف مسنٍ قال السن والشرف أزريابه فقلت له كذبت ما ازداد سنا إلا ازداد شرفاً قال يا أبا سفيان إنها كلمة ما سمعت أحداً يقولها منذ تبصرت فلا تعجل على حتى اخبرك قال قلت هات قال أنى كنت أجد فى كتبى نبياً يبعث من حرتنا هذه فكنت أظن بل كنت لا أشك أنى أنا هو فلماذا دارست أهلم العلم إذا هو من بنى عبد مناف فنظرت فى بنى عبد مناف فلم أجد أحداً يصلح لهذا الأمر غير عتبة ابن ربيعة فلما أخبرتنى بسنه عرفت أنه ليس به حين جاوز الأربعين ولم يوح إليه قال أبو سفيان فضرب الدهر ضربة فأوحى إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم. وخرجت فى ركب من قريش أريد اليمن فى تجارة فمررت بأمية فقلت له كالمستهزئ به يا أمية قد خرج النبى الذى كنت تنعته قال أما أنه حق فاتبعه قلت ما يمنعك من اتباعه قال ما يمنعنى إلا الاستحياء من نساء ثقيف إنى كنت أحدثهن أنى هو ثم يريننى تابعاً لغلام من بنى عبد مناف ثم قال أمية كأنى بك يا أبا سفيان قد خالفته ثم قد ربطت كما يربط الجدى حتى يؤتى بك إليه فيحكم فيك بما يريد.

وقال عبد الرزاق: أخبرنا معمر عن الكلبى قال بينا أمية راقد ومعه ابنتان له إذ فزعت إحداهما فصاحت عليه فقال لها ما شأنك قالت رأيت نسرين كشطا سقف البيت فنزل أحدهما إليك فشق بطنك والآخر واقف على ظهر البيت فناداه فقال أوعى قال نعم قال أزكى قال لا فقال ذاك خير أريد بأبيكم فلم يفعله وقد روى من وجه آخر بسياق آخر فقال اسحاق بن بشر عن محمد بن إسحاق عن الزهرى عن سعيد بن المسيب وعثمان بن عبد الرحمن عن الزهرى عن سعيد بن المسيب قال قدمت

الفارعة أخت أمية ابن أبى الصلت على رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد فتح مكة وكانت ذات لب وعقل وجمال وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم بها معجباً فقال لها ذات يوم يا فارعة هل تحفظين من شعر أخيك شيئاً فقالت نعم واعجب من ذلك ما قد رأيت قالت كان أخى فى سفر فلما انصرف بدأنى فدخل على فرقد على سريرى وأنا أحلق أديما فى يدى إذ أقبل طائران أبيضان أو كالطيرين أبيضين فوقع على الكوة أحدهما ودخل الآخر فوقع عليه فشق الواقع عليه ما بين قصه إلى عانته ثم أدخل يده فى جوفه فاخرج قلبه فوضعه فى كفه ثم شمه فقال له الطائر الآخر أوعى قال وعى قال أزكى قال أبى ثم رد القلب إلى مكانه فالتأم الجرح أسرع من طرفة عين ثم ذهبا فلما رأيت ذلك دنوت منه فحركته فقلت هل تجد شيئاً قال: لا إلا توهينا [1] فى جسدى - وقد كنت ارتعبت مما رأيت - فقال مالى اراكى مرتاعة قالت فأخبرته الخبر فقال خير أريد بى ثم صرف عنى ثم أنشأ يقول:

باتت همومى تسرى طوارقها ... أكف عينى والدمعُ سابقها[2]

مما أتانى من اليقين ولم ... أوت براة يقص ناطقها

أم من تلظى عليه واقدة ولم النـ ... ـار محيط بهم سرادقها

أم أسكن الجنة التى وعد الأبـ ... ـرار مصفوفة نمارقها[3]

لا يستوى المنزلان ثم ولا الـ ... أعمال لا تستوى طرائقها

هما فريقان فرقة تدخل الجـنة ... حفت بهم حدائقها

وفرقة منهم ثد أدخلت النـ ... ـار فساءتهم مرافقها

وصدها للشقاء عن طلب الـ ... ـجنة دنيا الله ما حقها

عبد دعا نفسه فعاتبها ... يعلم أن البصير رامقها

ما رغب النفس فى الحياة وان ... تحيى قليلاً فالموتُ لاحقها

ما رغب النفسَ فى الحياةِ وان ... تحييَ قليلاً فالموتُ لاحقها

يوشك منْ فرّ من منيته ... يوماً على غرةٍ يوافقها

ان لم تمتْ غبطةً تمتْ هرماً ... للموتِ كأس والمرءُ ذائقها

---

[1] توهينا: من الوهن وهو الضعف.
[2] الطوارق: المصائب وصروف الدهر.
[3] النمارق: البرد من الصوف.

قال ثم انصرف إلى رحله فلم يلبث الا يسيراً حتى طعن فى حيارته [1] فأتانى الخبر فانصرفت إليه فوجدته منعوشاً ثد سجى عليه فدنوت منه فشهق شهقة وشق بصره ونظر نحو السقف ورفع صوته. وقال: لبيكما لبيكما ها أنا ذا لديكما، لا ذو مال فيفديني ولا ذو أهل فتحميني. ثم أغمى عليه إذ شهق شهقة فقلت قد هلك الرجل. فشق بصره نحو السقف فرفع صوته. فقال: لبيكا لبيكما هاأنا ذا لديكما ، لا ذو براءة فأعتذر ، ولا ذو عشيرة فأنتصر. ثم أغمى عليه إذ شهق شهقة وشق بصره ونظر نحو السقف. فقال: لبيكما لبيكما ها أنا ذا لديكما، بالنعم محفود وبالذنب محصود، ثم أغمى عليه إذ شهق شهقة. فقال: لبيكما لبيكما ها أنا ذا لديكما.

إن تغفر اللهم تغفرْ جماً وأي عبدٍ لكَ لا ألماً

ثم أغمى عليه إذ شهق شهقة فقال:

كلُّ عيشٍ وان تطاولَ دهراً صائرٌ مرة إلى أن يزولا

ليتنى كنتُ قبلَ ما قدْ بدالي في قلالِ الجبالِ أرعى الوعولا [2]

قالت : ثم مات. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: يا فارعة إن مثل اخيك كمثل الذى آتاه الله آياته فانسلخ منها. الآية. وقد تكلم الخطابى على غريب هذا الحديث وروى الحافظ ابن عساكر عن الزهرى أنه قال قال أمية بن أبى الصلت:

إلا رسول لنا منا يخبرنا ما بعد غايتنا من رأسِ مجرانا

قال صم خرج أمية بن أبى الصلت إلى البحرين وتنبأ رسول الله صلى الله عليه وسلم وأقام أمية بالبحرين قمانى سنين ثم قدم الطائف فقال لهم: ما يقول محمد بن عبد الله قالوا يزعم أنه نبى هو الذى كنت تتمنى قال: فخرج حتى قدم مكة فلقيه . فقال: يا ابن عبد المطلب ما هذا الذى تقول قال أقول: إنى رسول الله وإن لا إله هو قال: أريد أن أكلمك فعدنى غداً قال فموعدك غدا قال فتحب أن آتيك وحدى أو فى جماعة من أصحابى وتأتينى وحدك أو فى جماعة من أصحابك فقال صلى الله عليه

---

[1] هكذا فى الأصول، ولم يظهر لنا المعنى.

[2] قلة الجبل: القمة.

وسلم: أى ذلك شئت قال فأنى آتيك فى جماعة فأت فى جماعة قال فلما كان الغد غدا أمية فى جماعة من قريش قال وغدا رسول الله صلى الله وسلم معه نفر من أصحابه حتى جلسوا فى ظل الكعبة. قال: فبدأ أمية فخطب ثم سجع ثم انشد الشعر حتى إذا فرغ الشعر قال أجبنى يا ابن عبد المطلب. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : (بسم الله الرحمن الرحيم . يسن والقرآن الحكيم) حتى إذا فرغ منها وثب أمية يجر رجليه قال فتبعته قريش يقولون ما تقول يا أمية قال أشهد أنه على الحق. فقالوا: هل تتبعه قال حتى انظر فى أمره قال ثم خرج أمية إلى الشام وقد رسول الله صلى الله عليه وسلم المدينة فلكا قتل أهل بدر قدم أمية من الشام حتى نزل بدراً ثم ترحل يريد رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال قائل : يا أبا الصلت ما تريد؟ قال أريد محمداً قال وما تصنع ؟ قال أومن به والقى إليه مقاليد هذا الأمر قال: أتدرى من فى القليب؟ قال لا قال: فيه عتة بن ربيعة، وشيبة بن ربيعة، وهما ابنا خالك - وأمه ربيعة بنت عبد شمس - قال فجدع أذنى ناقته وقطع ذنبها ثم وقف على القليب يقول:

ما ذا ببدرٍ فالعقن ـقل من مرازبة جحاجح[1]

القصيدة إلى آخرها كما سيأتى ذكرها بتمامها فى قصة بدر إن شاء الله. ثم رجع إلى مكة والطائف وترك الإسلام. ثم ذكر قصة الطيرين وقصة وفاته كما تقدم وانشد شعره عند الوفاة:

كل عيش وان تطاول دهراً	صائر مرةً إلى ان يزولا
ليتنى كنتُ قبلَ ما قد بدا لى	فى قلالِ الجبالِ ارعى الوعولا
فاجعلِ الموت نصبَ عينيك واحذرْ	غولةَ الدهر إن للدهرِ غولا
نائلاً ظفرها القساورُ والصد	عانُ والطفلُ فى المنار الشكيلا
وبغاثُ النيافِ واليعفرُ النا	فر والعوهجُ البرام الضئيلا

فقوله: القساور جمع قسورة وهو الأسد. والصدعان ثيران الوحش واحدها صدع. والطفل الشكل من حمرة العين، والبغاث الرخم، والنياف الجبال، واليعفر الظبى، والعوهج ولد النعامة يعنى أن الموت لا ينجو منه الوحوش فى البرارى ولا الرخم الساكنة فى رؤس الجبال ولا

---

[1] العقنقل: الوادى العظيم المتسع والكثيب المتراكم. جحاجح: اسياد.

يترك صغيراً لصغره ولا كبيراً لكبره. وقد تكلم الخطابى وغيره على غريب هذه الأحاديث. وقد ذكر السهيلى فى كتابه التعريف والأعلام: أن أمية بن أبى الصلت أول من قال باسمك اللهم، وذكر عند ذلك قصة غريبة وهو أنهم خرجوا فى جماعة من قريش فى سفر فيهم حرب بن أمية والد أبى سفيان قال فمروا فى مسيرهم بحية فقتلوها فلما امسوا جاءتهم امرأة من الجان فعاتبتهم فى قتل تلك الحية ومعها قضيب فضربت به الأرض ضربة نفرت الإبل عن آخرها فذهبت وشردت كل مذهب وقاموا فلم يزالوا فى طلبها حتى ردوها فلما اجتمعوا جاءتهم أيضاً فضربت الأرض بقضيبها فنفرت الإبل فذهبوا فى طلبها فلما أعياهم ذلك قالوا والله هل عندك لما نحن فيه من مخرج فقال لا والله ولكن سأنظر فى ذلك قال فساروا فى تلك المحلة لعلهم يجدون أحداً يسألونه عما قد حل بهم من العناء إذا نار تلوح على بعد فجاءُوها فإذا شيخ على باب خيمة يوقد نارا وإذا هو من الجان فى غاية الضآلة والدمامة فسلموا عليه فسألهم عما لهم فيه فقال إذا جاءتكم فقل باسمك اللهم فإنها تهرب فلما اجتمعوا وجاءتهم الثالثة أو الرابعة قال فى وجهها أمية باسمك اللهم فإنها تهرب فلما اجتمعوا وجاءتهم الثالثة أو الرابعة قال فى وجهها أمية باسمك اللهم فشردت ولم يقر لها قرار لكن عدت الجن على حرب بن أمية فقتلوه بتلك الحية فقبره أصحابه هنالك حيث لا جار ولا دار ففى ذلك يقول الجان:

وقبرُ حربٍ بمكانٍ قفرُ   وليس قربَ قبرِ حربٍ قبرُ

وذكر بعضهم: إنه كان يتفرس فى بعض الأحيان فى لغات الحيوانات فكان يمر فى السفر على الطير فيقول لأصحابه: إن هذا يقول كذا وكذا فيقولون لا نعلم صدق ما يقول حتى مروا على قطيع غنم قد انقطعت منه شاة ومعها ولدها فالتفتت إليه فثغت كأنها تستحثه. فقال: أتدرون ما تقول له قالوا لا قال أنها تقول أسرع بنا لا يجئ الذئب فيأكلك كما أكل الذئب أخاك عام أول فأسرعوا حتى سألوا الراعى هل أكل له الذئب عام أول حملا بتلك البقعة فقال نعم . قال: ومر يوما على بعير عليه امرأة راكبة وهو يرفع رأسه إليها ويرغو. فقال: أنه يقول لها أنك رحلتينى وفى الحداجة مخيط فانزلوا تلك المرأة وحلوا ذلك الرحل فإذا فيه مخيط كما قال.

وذكر ابن السكيت: أن أمية بن أبى الصلت بينما هو يشرب يوما إذ نعب غراب. فقال له بفيك التراب مرتين. فقيل له ما يقول؟ فقال: إنه يقول إنك تشرب هذا الكأس الذى فى يدك ثم تموت. ثم نعب الغراب فقال أنه يقول وآية ذلك أنى أنزل على هذه المزبلة فآكل منها فيعلق عظم فى حلقى فأموت . ثم نزل الغراب على تلك المزبلة فأكل شيئاً فعلق فى حلقه عظم فمات. فقال أمية: أما هذا فقد صدق فى نفسه ولكن سأنظر هل صدق فى أم لا ثم شرب ذلك. الكأس الذى فى يده ثم اتكأ فمات. وقد ثبت فى الصحيح من حديث ابن مهدى عن الثورى عن عبد الملك بن عمير عن أبى سلمة عن أبى هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إن أصدق كلمة قالها شاعر كلمة لبيد: ألا كل شىء ماخلا الله باطل. وكاد أمية بن أبى الصلت أن يسلم.

فقال الإمام أحمد: حدثنا روح حدثنا زكريا بن إسحاق حدثنا إبراهيم بن ميسرة أنه سمع عمرو ابن الشريد يقول قال الشريد كنت ردفا لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لي: أمعك من شعر أمية بن أبى الصلت شيء؟ قلت نعم! قال فأنشدنى بيتاً فلم يزل يقول لى كلما أنشدته بيتاً ايه حتى أنشدته مائة بيت قال ثم سكت النبى صلى الله وعليه وسلم وسكتُ . وهكذا رواه مسلم من حديث سفيان بن عيينة عن أبى تميم بن ميسرة به. ومن غير وجه عمرو بن الشريد عن أبيه الشريد بن سويد الثقفى عن النبى صلى الله عليه وسلم. وفى بعض الروايات فقال رسول الله أن كاد يسلم. وقال يحيى بن محمد بن صاعد حدثنا إبراهيم بن سعيد الجوهرى حدثنا أبو أسامة حدثنا حاتم بن أبى صفرة عن سماك بن حرب عن عمرو بن نافع عن الشريد الهمدانى وأخواله ثقيف قال خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فى حجة الوداع فبينا أنا أمشى ذات يوم إذ وقع ناقة خلفى فإذا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال الشريد فقلت نعم. قال الا أحملك قلت بلى وما من إعياء ولكنى أردت البركة فى ركوبى مع رسول الله صلى الله عليه وسلم. فأناخ فحملنى فقال: امعك من شعر أمية بن أبى الصلت؟ قلت نعم! قال هات فانشدته قال اظنه قال مائة بيت فقال عند الله علم أمية بن أبى الصلت ثم قال ابن صاعد هذا حديث غريب فاما الذى يروى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال فى أمية: آمن شعره وكفر قلبه فلا أعرفه والله اعلم.

وقال الإمام أحمد: حدثنا عبد الله بن محمد - هو أبو بكر بن أبى شيبة - حدثنا عبدة بن سليمان عن محمد بن اسحاق عن يعقوب بن عتبة عن عكرمة عن ابن عباس: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم صدق أمية فى شىء من شعره قال:

زحل وثور تحتَ رجلِ يمينه ... والنسرُ للأخرى وليثُ مرصدُ

والشمسُ تبدو كلَّ ليلةٍ ... حمراءَ يُصبح لونها يتوردُ

تأبى فما تطلعُ لنا فى رسلها ... إلا معذبة وإلا تجلدُ[1]

فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : صدق. وفى رواية أبى بكر الهذلى عن عركة عن ابن عباس أنه قال: إن الشمس لا تطلع حتى ينخسها سبعون ألف ملك يقول لها اطلعى اطلعى فتقول لا أطلع على قوم يعبدوننى من دون الله فإذا همت بالطلوع أتاها شيطان يريد أن يثبطها [2] فتطلع بين قرنيه وتحرقه فإذا تضيفت للغروب عزمت لله عز وجل فيأتيها شيطان يريد أن يثبطها عن السجود فتغرب من قرنيه وتحرقه. اورده ابن عساكر مطولاً. ومن شعره فى حملة العرش:

فمن حاملٍ إحدى قوائم عرشه ... ولولا إلهُ الخلقِ كلوا وأبلدوا

قيام على الأقدامِ عانونَ تحته ... فرائصهم من شدةِ الخوفِ ترعدُ

رواه ابن عساكر وروى عن الاصمعى أنه كان ينشد من شعر أمية:

مجدوا الله فهو للمجدِ أهل ... ربنا فى السماء أمى كبيرا

بالبناء الأعلى الذى سبق النـ ... ـاس وسوى فوقَ السماءِ سريرا

شرجعاً يناله بصرُ العيـ ... ـن ترى دونه الملائكَ صورا[3]

ثم يقول الاصمعى: الملائك جمع ملك والصور جمع أصور وهو المائل العنق وهؤلاء حملة العرش. ومنش عر أمية بن أبى الصلت يمدح عبد الله بن جدعات التيمى:

أأذكر حاجتى أم قد كفانى ... حياؤكَ إن شيمتك الحياءُ

وعلمك بالحقوق وانتَ فرع ... لك الحسبُ المهذبُ والسناءُ

كريم لا يغيره صباح ... عن الخلقِ الجميلِ ولا مساءُ

---

[1] الرسل: الرفق والتؤدة واللبن.

[2] ثبط: عاق وبطا عن الأمر.

[3] الشرجع: العالى المنيف.

يبارى الريحَ مكرمةً وجوداً	إذا ما الكلبُ أحجرهُ الستاءُ
وأرضكَ أرضُ مكرمةٍ بنتها	بنوتيمٍ وانتَ لها سماءُ
إذا أثنى عليكَ المرءُ يوما	كفاه مِنْ تعرضه الثناءُ

وله فيه مدائح أخر. وقد كان عبد الله بن جدعان هذا من الكرماء الأجواد الممدحين المشهورين وكان له جفنة يأكل الراكب منها وهو على بعيره من عرض حافتها وكثرة طعامها، وكان يملأها لباب البر[1] يلبك بالشهد والسمن، وكان يعتق الرقاب ويعين على النوائب وقد سألت عائشة النبىَ صلى الله عليه وسلم : اينفعه ذلك؟ فقال أنه لم يقل يوما من الدهر (رب اغفرلى خطيئتى يومَ الدين). ومن شعر أمية البديع:

لا ينكثون الأرضَ عند سؤالهم	كتطلبِ العلات بالعيدان
بل يسفرون وجوههم فترى لها	عند السؤال كأحسن الألوان
وإذا المقل أقام وسط رحالهمْ	ردوه رب صواهلٍ وقيان[2]
وإذا دعوتهم لكل ملمةٍ	سدوا شماعَ الشمسِ بالفرسانِ

آخر ترجمة أمية بن أبى الصلت.

[1] البر: القمح.

[2] المقل: الفقير. الصواهل: الخيل. القيان: العبيد.

الباب الثالث

الإسلام اليوم.. آفاق جديدة

(١)
الدين والنص والتاريخ

بداية لا يستطيع الباحث المفكر [١] أن ينكر هذا التناقض الواضح جدا بين الديانات التوحيدية الثلاث الكبرى (اليهودية - المسيحية - الإسلام) . على أصعدة متوازية، فمفهوم المطلق (الألوهيه) مختلف من دين إلى آخر، مما يجعلنا فلسفيا فى مواجهة تصورات ثلاثة أساسية لمفهوم الألوهيه غير التصورات الفرعية التى انتجتها كل فرقة "مؤسسة على التصور الأساسى فى كل ديانة ، وهو ما يتنافى منطقياً ورمزياً مع مفهوم المطلق ، والذى هو بالضرورة الفلسفية واحد وإن تعددت وظائفه وأنماط حضوره"[٢].

ولكن بوضع كل دين من هذه الأديان التوحيدية أو أديان الوحى، فى سياق مرحلة الوعى البشرى النسبى الذى انتجته، يمكن أن تحل هذه الإشكالية [٣]، بحيث تكشف لنا آليات التأريخ عن نضج هذه الرؤى بتعاقب التواريخ التى أنتجت فيها، وكذا المساحات الزمانية / المكانية التى بلورت هذه العقيدة أو تلك[٤].

وهنا أيضا تنبثق دلية الكشف عن الجذور التاريخية للتكفير (اتهام الآخر بالكفر) وأقتران هذا المفهوم (التكفير) [٥] بالتوحيد من جهة، وبالسياج العقائدى المغلق من جهة أخرى، فقبل وصول العقل البشرى[٦] فى سياقاته التاريخية والجغرافية لفكرة الإله الواحد (المطلق الفرد المفترض) لم تكن هناك صراعات أو نزاعات حول المقدس، بحيث كان لكل شعب أو طائفة إلهها الخاص، وكانت فكرة الاختصاص فى وظائف الآلهة لا تنفى التعددية[٧] ولا يكافح بالضرورة كل متدين الآخر لأجل نفيه وإثبات وجود إلهه الخاص أو تعميم تجربة الإيمان، مهما قيل عن سطحية وسذاجة هذه المرحلة[٨] وبالتالى كانت التعددية العقائدية مصدراً للراحة والسلام، ولم تحدث صراعات تكفيرية عقائدية بين أتباع الديانات التعددية، إن الأزمة حدثت عند انكشاف وتجلى فكرة التوحيد للعقل البشرى.

فنزل اخناتون عن عرشه، واضطهد الفرعون (ممثل التعددية الدينية المتمركزة فى يده) موسى وأصحابه واضطرهم للهرب من بطشه[٩] وصلب المسيح - أو هكذا يعتقد إخواننا الأقباط - واضطهد أتباعه وسالت الدماء فى سبيل نصرة المسيح ودينه، ثم اضطهد محمد نبى الإسلام من العرب، وحاول المشركون مصادرته هو وعقيدة تمهيداً لنفيه، وقابل عذابات نفسية هو واتباعه فى مواجهة التعذيب ومحاولات النفى والأقصاء إلى أن انتصرت عقيدة التوحيد!.

فهل حقاً انتصرت عقيدة التوحيد؟! وأصبح الإله واحداً وإن كانت الرؤى متعددة لطبيعة هذا الواحد المطلق؟!.

ماذا حدث بالفعل؟

والإجابة نتلقاها من التاريخ الذى دائما ما يصبح صاحب الكلمة النهائية فى أى جديد، وفى هذا السياق لابد أن نتذكر شيخنا أمين الخولى، وقولته الشهيرة : تعد الفكرة - حينا ما - كافرة ، تحرم وتحارب، ثم تصبح - مع الزمان - مذهباً ، بل عقيدة وإصلاحا، تخطو به الحياة خطوة إلى الأمام.

فالتاريخ يثبت دائما أن البقاء للأصلح والأفضل وأنه يسير نحو الصيرورة ، ولا يخضع للثابت والاستاتيكى وما يبقى فى النهاية من شهادة التاريخ هو ما ينفع الناس وثمة نص قرآنى يقول: "أما الزبد فيذهب جفاء، وأماما ينفع الناس فيمكث فى الأرض.. هذا عن التاريخ ، فماذا عن النص؟!.

النص هو التراث الذى خلفته لنا كل العقائد والديانات والمذاهب والفلسفات، النص هو الوعى الثابت، المنتج فى الزمن والمنتج لمخيلاته وأمثولاته ونماذجه، وهو ذلك الذى يحتكم إليه أتباع كل عقيدة فى أمور حياتهم وأخلاقهم، وثمة جدل دائم ومحتدم بين النص والتاريخ، ينتصر فيه النص أحيانا، لكن فى الفضاءات الوعيوية[١٠] ينتصر النص لصالح التاريخ، ولا يسقط النص فى هذا الصراع لأن النص ثابت والتاريخ متحرك ، النص صامت، التاريخ صاخب ، والنص منتج فى تاريخه، والتاريخ هو الذى يشكل مفتتحات كل النصوص ومختتماتها، ولكن هل من الممكن أن يتوقف التاريخ لصالح أو داخل نص واحد مهما بلغت حجيته وقطعيته وثبوته [١١]؟!

وهذا هو جوهر المفارقة المشكلة.. علاقة النص / التراث بالتاريخ، والمعنى بالتاريخ هنا هو أمس واليوم وغدا، والتراث هو ما نفعله نحن الآن، لتشكيل نصوص ستصبح مع التاريخ قديمة، ومؤسسة تراثية بالنسبة للأجيال التى تلينا، بعد أن أصبح على جيلنا لملمة الكنوز التى بعثرها أسلافنا لحساب السماء[١٢] ، وأن يبوح أيضا بما يراه الحق، مهما كلفه الجهر به[١٣]، نعم نحن جيل كتب عليه أن يبنى وألا يشغل باله بالهدم، بعد أجيال قدر عليها (تاريخيا) [١٤] أن تتراجع عما قالت، وأن تموت بسم المعرفة المتجاوزة التى أجبرت - فيما يبدو - على تجرعها وكتمانها .. يا لها من مسئولية تاريخية غاية فى التعقيد أن نكون جيلا بين قرنين من الزمن ، فهل نعى حركة التاريخ؟!.

ونعود إلى معضلة النص / التاريخ، ونرى كيف تحول العقل البشرى من السحر إلى الدين متعدد الآلهة، إلى التوحيد فى تطور طبيعى وعقلانى ومنظم ، إلى العلم ومنجزاته الفاعلة، وتجاوز السحر والدين ثم الدين والعلم، ثمة نزاعات خفية تظهر فى بعض الأحيان وتختفى، إلا أن الجدل ما زال مستمراً وليس بالضرورة أن يحسم لصالح أحد!.

وتبقى إشكالية الدين، منتج الوعى البشرى الناقص، والعاجز عن فهم العالم بأدوات منهجية والتحكم فى أدوات السيطرة على العالم والطبيعة: ومنتج النص المتسم بالأبدية والأزلية معاً [١٥]، ماذا عن علاقة النص بالتاريخ فى منظومة الفكر الدينى بتجلياته المختلفة؟!.

إن النص هو تلك الأيقونة الجميلة، ذات الحضور المقدس، والمستحضر لأيات التبجيل والعرفان[١٦] وسيظل هكذا ما دام لم يستوعب حركة التاريخ، مع كل المحاولات التى قامت بها النصوص الثانوية المؤسسة على النص الأصلى [١٧] للسيطرة على حركة التاريخ، من خلال امتثال سلطة النص [١٨] إلا أن التاريخ كان يتجاوز النص إلى آفاق وأباد أرحب وأعمق ويتجاوز حتى حركات التوفيق بالتأويل[١٩].

ولذا دائما تتضح الهوة الفاصلة بين النص والتاريخ ، أو بمعنى آخر بين النظرية التى يطرحها النص، وبين التطبيق العملى لهذا النص فى التاريخ ولنتخذ الإسلام نموجاً، لادعاءنا فهم تجربته بين النص والتاريخ، ونعرض عليه بعض القضايا والإشكاليات المعاصرة، أو حتى قريبة العهد به، فنجد أنه كلما تطورت حركة التاريخ اتسعت الهوة بين

النظرية والتطبيق.

فالقرآن مثلا لم يأت بنظرية سياسية، إلا أن التاريخ أجبر المسلمين على الاجتهاد في أمور السياسة والدولة، ورغم ذلك، لم يخلف لنا التاريخ فى تفاعله مع النص ما يمكن تسميته دستور الدولة فى الإسلام.

لكن لدينا الخلافة الإسلامية، الدليل التاريخي على وجود دولة إسلامية، وعند الحديث عن العلمانية - هذا اللفظ الكافر عند الإسلامويين[٢٠]- بوصفها فصلا تاريخيا بين الدولة والدين، تجد هؤلاء الإسلامويين يدعونها تجربة خاصة بأوروبا المسيحية، فالمسيحية ليست فيها كنيسة ولا دولة ولا لرجال الدين فيها حق الحكم!.

ويقع الإسلاميون هنا فى مغالطة - لا يمكن إغفالها - هى أنهم يقارنون بين نص وتاريخ فى المسيحية، ولا يتبنون النظرة نفسها بالنسبة للإسلام، فالمقارنة يجب أن تكون بين طرفين متعادلين، لإيجاد أوجه المقارنة، ولكن العلمانية وتداولها الفكرى فى المحيط العربى أو الشرقى تحتمل عدداً لا نهائياً من الالتباسات، لا سبيل الآن إلى تفكيكها، بيد أن الجدل الدائر بين الإسلامويين والعلمانية ، والذى ينتصر فيه الأولون لفكرة أن العلمانية مفارقة تاريخية خاصة بتاريخ الغرب المسيحى ولا تخص الإسلام أو تنطبق عليه هى مقارنة بين نص مسيحى وتاريخ (مسيحى) فماذ لو أجرينا المقارنة بين نص ونص، وتاريخ وآخر!.

فالنص (المدونة الرسمية النصية المغلقة) [٢١] أو المصحف لا تجد فيه دولة ولا خلافة ولا كهنوتاً ورجال دين، ولكن التاريخ (الإسلامى) اخترع الدولة الإسلامية والخلافة (نظام سياسى إسلاموى) ورجال الدين وفقهاء الإسلام وتجاهل التاريخ النص، أو دشن حجيته فى إرساء هذه القواعد بما أنها لا تخالفه مثلاً!!.

وكذا المسيحية لا صخرة (كنيسة) فى الإنجيل، ولا حكم، ودع ما لله لله وما لقيصر لقيصر، ولا كهنوت (راجع ذم المسيح للفريسيين) ولكن التاريخ (المسيحى) فيه الكنيسة ومحاكم التفتيش والكهنوت وحكم البابوات!.

ألا ترى معى كم المغالطات عند المقارنة بين نص وتاريخ هناك ونص وتاريخ هنا؟!

وينسحب الحكم على مغالطات أخرى عديدة، فالتعددية التى نافح الإسلام من أجل تصفيتها (فى التوحيد) ظهرت مرة أخرى على يد الفرق الإسلامية المتصارعة حول مفاهيم ذات الله وصفاته ووجوده ووحدانيته!!.

ويبقى النص يشهد بالتوحيد، والتاريخ يناصر التعددية!

فعندما نتحدث عن حقوق المرأة فى القرن الحادى والعشرين لا يمكن أن ندافع عنها بنصوص تنتمى إلى القرن السادس الميلادى فى شبه الجزيرة العربية، وننسى تاريخا طويلاً من الممارسات الفقهية والاجتماعية والسلوكية التى تبخس المرأة حتى حقها فى الحياة!!.

إنها حركة التاريخ التى لابد تنتصر - وكما حدث فى الغرب للعدل والعقل والحرية ، فإذا كان النص أساسا يمتلك هذه المبادئ فإنه يسهم فى تشكيلها، لكنه ليس منتجها الوحيد ، فالفاعلون الاجتماعيون - البشر - لهم اليد الطولى فى تدشين أو طمس هذه المبادئ، وفى النهاية ينتصر التاريخ الذى يتحرك بإرادة البشر، وحاجاتهم لتجاوز حاجات الأقدمين!.

إننا نحاول فى هذا المقال إثبات وجهة نظر، ترى أن حركة التاريخ تتجاوز كل النصوص، التى أنتجها فى فترة من فترات تقدمه، فكم من الإشكاليات يمكن حلها لو أقمنا مبدأ الفصل بين النص والتاريخ.

و"أرخنة" النصوص [٢٢] تمثل حماية مزدوجة للنص والتاريخ معاً، لأن لا تاريخية النص تجعله عرضة للضياع والتهرؤ، ونصل إلى تبعثر الخطاب وفقدان المضمون!

وهذه الأرخنة هى ما يمكنها تأسيس وعى علمى يفسر النص من خلال تاريخه الخاص، ولا يخضع التاريخ لتفسيرات متغيرة لنص ثابت، أو بمعنى آخر لسلطة النص التى تمنحه الثبات الشكلى (التقديس) والديناميكية المعنوية أو المضمونية. وفى كلا الحالتين يتعرض النص للتهرؤ وتهتز يقينيته المطلقة إذا وضعناه أمام سلطة العقل!!.

فالتاريخ يشهد بأن ثمة جدلاً دائماً وحركة دؤوباً بين سلطة النص وسلطة العقل، هذا العقل الذى يؤسس نصاً، يحوله التاريخ إلى سلطة، تتعرض مرة أخرى للنقد من سلطة العقل، وهكذا لا تنتهى الثلاثة الجدلية الدائرة بين العقل والنص والتاريخ.

لنؤكد أن الحقيقة منتج هذا الجدل، هى النسبية الخاضعة للتـأويل، وأن الوحدة الحقيقية هى التعدد، وأنه إذا أردنا احترام النص، فعلينا فهمـه فى سياقه الزمانى / المكانى، ولا نطلب منــه تجـاوزه ، حتـى وإن أدعـى الناطقون عن النص بغير ذلك، حتى نحتمى بالنقد الفلسفى من الوقوع فى مغالطات لا نهائية، غالباً ما يكشفها التاريخ لصالح العقل البشـرى، منتـج الوعى ، وخالقه وطليعة الحركة للتغيير.

وفى اعتقادنا أن هذا المقال دعوة صريحـة ومباشـرة لأبنـاء هـذا الجيل من أجل مُراجعة كل النصوص ومحاولة جديدة لكتابة تاريخ جديد، لنجمـع أشـلاء النصـوص المهدرة فيـه. ونضعهـا فــى مكانهـا وحجمهـا الطبيعيين على خارطة الوعى الإنسانى الصانع لهذا التاريخ.

إشارات وإيضاحات

(١) اصطلاح الباحث المفكر من ابتكار المفكر الإسلامى محمد أركون، لتمييزه عن الباحث التقنى ، فالأول مهمته أشكلة قضايا أبحاثه، ومحاولة حلها، أم التقنى فهمه جمع المعلومات وتحليلها.

(٢) بمعنى أن المطلق الفلسفى لابد أن يكون واحداً فى الذات (التكوين) وإن تعددت القيم أو المثل التى يستحضرها لا أن يكون متناقضا تماماً كما فى التصور اليهودى عن الإله (السادى) أو المسيحى عن الإله (الشيوفينى) أو الإله (النرجسى) كما فى الإسلام، هذه الشيزوفرينيا الألوهاتية فى تصور "أتباع كل ديانة وتناقضها الجذرى مع التصورات الأخرى.

(٣) المقصود بهذه الفقرة أن كل دين أنتج مخياله الأسطورى والإبداعى وتاريخه الخاص من خلال وعيه النسبى "المتغير" المختلف حسب معطيات كل بيئة وكل وعى! فالإله فى التصور المصرى القديم (ذاكرة الطمى) لاشك مختلف عن الإله اليونانى (ذاكرة الملح) والإله العربى القديم (ذاكرة الرمل) وبالتالى يمكن أن نفهم هذا التطور من خلال وضعه فى تاريخ إنتاج وصلاحيته.

(٤) المساحات الزمكانية : تعبير عن دور الزمان والمكان فى تشكيل الوعى البشرى.

(٥) التكفير: هو تلك الحالة التى يصل إليها المؤدلج أو المؤمن بصحة عقيدة ما، عندما لا يجد مبررات عقلانية للرد على ادعاءات التهافت الهابطة عليه من الآخر المختلف معه، فيدعى أنه يمتلك الحقيقة من جهة، وأن الآخر يعرفها ولكنه يرفض التسليم بها من جهة ثانية، ثم إن التكفير رهان أساسى من رهانات الأيديولوجية أو الدوجما أو العقيدة المغلقة ، وهو الحصن الأخير الذى يلجأ إليه المؤمن بعد أن يهدم الآخر كل حصون يقينه ، فيتهمه بالتكفير ويهدر دمه مثلا.

(٦) المقصود بالعقل البشرى هنا ليس العقل فى المطلق ولكنه العقل محدوداً بزمكانية أو جغرافيا وتاريخ حضوره وتشكله.

(٧) كانت الآلهة قديما متعددة لأراء أدوار معينة ، وذلك قبل تجليات التجريد.. وهذا موحى به من عمل الإنسان البدائى وتجزئة الكونيات لعدم قدرته على وعيها بشكل كليانى، وبالتالى كانت التعددية تقسيماً مبدئياً لوعى الإنسان من جهة وتوزيع الاختصاصات على الآلهة من جهة ثانية وثالثا لأن العقل فى ذلك الطور لم يكن يدرك وجود كائن متعال / مطلق. يمكنه خلق وتنظيمهذا العالم.

(٨) تعلمنا من البنيوية وخاصة عند مالينوفكسي، وكلـود ليفى ستروس وغيرهم أن لكل مرحلة من مراحل التطور البشرى ، منطقها الخاص جداً، وإنبدا لنا غير ذلك، وبالتالى فلاشك فى أهمية كل هذه المراحل عند دراسة تاريخ الوعى الإنسانى والاهتمام بالأسطورة بوصفها كذلك طريقة تسجيل التاريخ فى ذلك الزمان البعيد، وعدم الالتفات إلى ما قدمته الأديان التوحيدية حول سذاجة وخرافات ما قبلها، حيث إنها احتوت هذه الأساطير، وتحاول نفيها لصالح إثبات إعجاز نصوصها من جهة ، وأسبقية وعيها من جهة آخرى.

(٩) لن نناقش هنا الفكرة التاريخية عن اليهود والمصريين والبناءات المقترحة لفكرة الخروج، ولكننا نشير إلى ذلك الإله النصاب الذى دعا بنى إسرائيل لسرقة ذهب المصريين قبل الرحيل.

(١٠) الفضاء الوعيوى هو التشكيل النهائى لكينونة الفكرة والوعى واللغة، أو البناء الكلى الشمولى الذى يطرح من خلاله الفكر واللغة والتاريخ.

(١١) الحجية والثبوت والقطيعة هى حجة التواتر الشهيرة فى الفكر الإسلامى ، فالمصحف مثلا قطعى الثبوت لأنه وصلنا جماعة عن جماعة يستحيل تواطؤهم على الكذب، وهى حجة صورية سليمة لكنها متهافتة تاريخيا، وكذا قطعى الدلالة (فى نظر أصحاب الحق فى التأويل أو منتجى سلطة النص) أى أنه يستحيل أن يتطرق إليه الكذب لا فى المتن النص أو التأويل، ومقصدنا هنا أن قطعيته الثبوتية والحجية والدلالية تنفى هذا الانفتاح المقترح والصلاحية المطلقة لكل زمان ومكان، ها نحن نكتشف أحد المغالطات الخطيرة فى هامشنا هذا ولم نشر إليها فى متن المقال.

(١٢) هذه المقولة تنسب للفيلسوف الألمانى الشهير جورج وليام فريدريك هيجل صاحب المنهج الجدلى والفلسفة الجدلية.

(١٣) يقول الفيلسوف الألمانى (فريدريك نيتشه) فى كتابه هكذا تكلم زرادشت لقد حق علينا القول معشر المفكرين مهما كلفنا الجهر به، إن كل حقيقة نكتمها تتحول فينا إلى سم زعاف، فلتحطم الحقائق التى نجهر بها ما يمكنها أن تحطمه ، فإن هنالك أبنية عديدة يجب علينا أن نرفعها".

(١٤) بالتأكيد لا نعنى هنا حتمية التراجع ولكن نعنى أن ثمة عوامل كثيرة أثرت فى تراجع هؤلاء المفكرين الأحرار أمثال طه حسين مثلا العقاد من ترجمة إبليس للكتابة فى الإسلاميات وغيرهم.

(١٥) الدين هل هو منتج النص الدينى أم نتيجته؟! هذه إشكالية جانبية، ولكن اتسام النص

الديلى بالسبق الأزلى قبل العالم والخلود الأبدى بعد العالم. لهو وصف أسطورى أنتجه أصحاب المصلحة فى بقاء هذا النص متسلطاً على الوعى، مثبتاً حركته فى الزمان والمكان، لصالح التقديس لتصورهم أن النص هو النتيجة والمنتج للدين، فهو مؤسس الدين، وهو الباقى وإن إنهار اليقين العقائدى فى نفوس المتدينين.. هذا الهاجس هو ما يدعونا لتأمل البحث عن مواطن الإعجاز فى القرآن منذ محاولات ابن قتيبة والباقلانى وحتى الإعجاز العلمى فى القرآن.. وهذا ينم عن فهم نسبى لطبيعة بقاء النص ومفهوم الأبدية الأزلية!

(١٦) معروف أن الأيقونة هى حمولة تحمل المعانى والتخيلات المرتبطة بها، ومن هنا كانت صناعة النص وتقديمه أحد هموم الفكر الدينى بشكل عام والإسلامى بشكل خاص (لاحظ أحكام التلاوة والتجويد فى القراءات القرآنية).

(١٧) المقصود بالنصوص الثانوية النصوص التى انتجت على هامش الأصل شرحاً وتحليلاً واستنباطاً وما إلى ذلك من نصوص تدور فى فلك النص التأسيسى الذى هو فى الإسلام القرآن.

(١٨) سلطة النص هى تلك القراءة التى يفرضها البعض لنص ما وهنا هى ذلك المفهوم أو المعنى المتخيل عند القارئ والذى يفرض هذا المعنى أو ذاك من خلال النص، فيشكل سلطته.

(١٩) التوفيق بالتأويل يعنى المحاولات الكثيرة التى يبذلها الإسلاميون للتوفيق بين الإسلام والعصر بتأويل ما يبدو أنه عكس العلم أو التقدم العلمى، وذلك رداً على هاجس عدم صلاحية النص لكل زمان ومكان.

(٢٠) العلمانية من أكثر المفاهيم التباساً فى العقل الإسلاموى لأنها تارة تعنى الكفر والإلحاد، وتارة تحييد الدين عن المجتمع، وأخرى فصل الدين عن الدولة، أو عند بعضهم هى العدو الأخير للإسلام، أقول ذلك رغم علمى بالمجهودات التى يبذلها العلمانيون العرب فى تقريب المصطلح، إلا أنها مع الأسف لم تزل سطحية ، ولا تتمثل (الأسس الفلسفية للعلمانية) اللهم إلا محاولة عادل ضاهر بهذا العنوان.

(٢١) المدونة الرسمية النصية المغلقة هو أحد مصطلحات القاموس الأركونى نسبة لمحمد أركون فى التفريق بين المصحف العثمانى والقرآن الشفاهى ، حيث إننا نتعامل مع هذا المصحف وليس القرآن وهى تفرقة منهجية تسترعى الانتباه، سوف نعرض لها عند تعرضنا لمناقشة المشروع الأركونى فى مقالات قادمة.

(٢٢) أرخنة النصوص تعنى محاولة رد كل نص إلى اشتراطات وجوده التاريخى فى الأساس، وفهم النص من خلال التاريخ والأرخنة أدق من التاريخية، لأنها فعل

وليس صفة وهذا الفعل ما زال مؤجلا فى فكرنا الإسلامى بوصفه من المستحيل التفكير فيه، لأن من أهم آليات الأرخنة نزع القداسة عن النص، وهو ما لم يجرؤ عليه حتى الآن مفكر عربى واحد، اللهم إلا المحاولة المبدئية لنصر أبو زيد فى مفهوم النص إلا أنها لم تخط أبعد من القشور، ورغم ذلك لاقى ما لاقاه من تعنت وتكفير، ونحن ندعى أننا بصدد إنجاز هذه المهمة فى الفترة المقبلة، مدركين صعوباتها المنهجية والابستمولوجية / المعرفية .

* نشرت فى أدب ونقد - ١٧٩ - يونيه ٢٠٠٠.

(٢)
نقد العقل الإسلامى: متى .. وكيف؟!

لم يعد مستغربا على الباحث فى مجال التراث والدراسات الإسلامية اسم (محمد أركون) المفكر الجزائرى الأصل، المسلم المقيم فى باريس، وأستاذ الإسلاميات بجامعة السوربون ، خاصة بعد أن تم اكتشافه عربيا على يد مترجم وناقد عربى معروف هو "هاشم صالح" المسئول عن ترجمة وشرح أركون للقارئ العربى ، فأركون يكتب بالفرنسية، لغة تدريسه ومعايشته، وخطابه الفكرى ينطلق من الهم الإسلامى، مستهدفا ثلاثة أبعاد لابد أن نتعرض لها بالتفصيل.

أما بالنسبة للقارئ العربى، الذى يهتم بالفكر الإسلامى، فلا يجد خطاب أركون محققا لأهدافه فى تشكيل مرجعية أصولية دينية تحظى باهتمامه، هذا فضلا عن الغلاء النسبى الذى تباع به كتب أركون فى المكتبة العربية وهو ما يجعله بعيداً عن القارئ العادى لسببين، أولا لعلمية خطابه المنتج حول الفكر الإسلامى، وهذا سبب أيديولوجى، والسبب الاقتصادى الذى أشرنا إليه، يزهد فيه حتى المثقفين المعنيين بنفس الهم.

وبصفة خاصة كان أول لقاء مع الخطاب الأركونى من خلال كتابه "من فيصل التفرقة إلى فصل المقال أين هو الفكر الإسلامى المعاصر"؟ [١] فكان فاتحة العلاقة العلمية بينى وبين كتابات هذا المفكر الذى ما أن تتورط فى فهمه، حتى تشعر بمدى العجز والتقصير فى متابعة معطيات العلوم الإنسانية المعاصرة، وتطبيقاتها على الفكر الإسلامى من جهة ، وكذا تبدأ فى محاولة الإجابة على هذا السؤال المشكل أين هو الفكر الإسلامى المعاصر؟! وإن كنا جميعا نسعى لتشكيل هذا الخطاب المعاصر (أقصد المشتغلين بالبحث عن منهج علمى لدراسة الإسلاميات) والتقاطع مع الخطاب الأصولى المنتج حول الإسلام والذى يبدو أنه استنفد كل طاقاته الخلاقة.

ومن خلال المقالات القادمة سوف نتوقف وقفة نقدية وتحليلية من معطيات هذا الخطاب الذى نحسبه مغامراً فى ساحة الفكر الإسلامى. فالخطاب الأركونى ينطلق كما أشرنا من الفكر الإسلامى ويستهدف فى المقام الأول خلق وعى نقدى متجاوز وعلمى للإسلام ، وأهدافه التأسيسية على ما نري تتجلى فى النقاط التالية.

أولاً: نقد الخطاب الإسلامى والخطاب الاستشراقى معا، وهذا النقد يتضمن نقد (مشروع التنوير العربى) بوصفه اعتمد أساسا على العقلانية الوضعية الأوروبية التى يوجه لها أركون نقداً منهجيا قاسيا من منظور المناهج العلمية المعاصرة، وإن كان مفهوما نقده للخطاب الإسلامى الأيديولوجى بالأساس، فالخطاب الاستشراقى لا يقل تهافتاً عن الإسلامى بوصفه يعتمد المنهج الوصفى المحايد، الذى لا يغوص إلى عمق المشكلات بقدر ما يهمه الاهتمام بجمع المعلومات والنقد التاريخى للنصوص وهو بذلك خطاب اسكولاستيكى(٣) لا يقل فى خطره عن الفهم السائد للإسلام فى الخطاب الأصولى

ثانيا: قراءة التراث قراءة نقدية تهدف إلى إعادة موضعته فى التاريخ، بعد أن أدت سيادة الارثوذكسية إلى دمج التاريخى والاجتماعى فى (المقدس) وتحويله إلى (وحى) وهذه القراءة تفكيكية للكشف عن تعددية هذا التراث الذى حاولت الأرثوذكسية مصادرته لصالحها. هذه الأرثوذكسية تتجلى فى ثلاثة تراثات حية، ما زالت تمارس فعلها الآنى فى التاريخ من خلال التراث السنى والشيعى والخارجى (نسبة إلى الخوارج) لكل منهم إيديولوجيته الخاصة ومفاهيمه العقدية التى تم دمجها تاريخيا بوصفها (مقدسا).

ثالثا: بعد نقد الخطابات المعاصرة إسلاميا واستشراقية وتراثية يصل إلى تلك المحاولة الجسورة لقراءة الوحى / القرآن قراءة تزامنية مضادة للقراءة الاسقاطية التى استمرت قروناً طويلة فى الفكر الإسلامى والمستمر حتى الآن.. والمقصود بالقراءة التزامنية استعادة لحظات التلقى الأصلية، حيث كان العقل يمارس آليته وعمله بطريقة معينة ومحددة ، دون إسقاط مفهوم العقل، أو العقلانى المتأثر بالفلسفة الأغريقية.. إنها قراءة العجيب المدهش كما كان يتلقاه العربى المعاصر لتكون النص (٤) وهذه القراءة تمثل نقيضا للقراءة الاسقاطية من جهة، وكذا نقيضا للقراءة

التجزيئية، وذلك من حيث إنها – القراءة التزامنية – قراءة "كلية" تنظر إلى القرآن فى كليته ، وتحتاج إلى إزاحة واختراق التراكمات الدلالية والسيميائية التى انتجتها القراءات التراثية وكذا القراءات المعاصرة ذات الطابع المدرسى.

وبعد هذه هى الملامح العامة للخطاب الأركونى ، أما الآن فنحن بصدد عرض لأحد أهم دراساته والتى يقترح فيها تجاوز مفهوم الاجتهاد الكلاسيكى من أجل الانتقال منه إلى نقد العقل الإسلامى ، هذا النقد الذى من شانه أن يفزع حماة الارثوذكسية الإسلامية من جهة وكذا تجديد الفكر العربى الإسلامى لكى يصبح أكثر قدرة على ممارسة دوره النشط فى مواجهة قضايا مجتمعاتنا الحالية.

ويثير هذا الكتاب "من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامى" (٥) عدداً كبيراً من القضايا الهاجسة فى ذهن الفكر الإسلامى المعاصر، ليس أهمها شروط تجاوز الاجتهاد والذى احتكره الفقهاء (مؤسسو المذاهب الفقهية الكبرى) باعتباره امتيازاً للائمة المجتهدين بشروطه الكلاسيكية المعروفة (٦)، أو عرض كم وكيف العقبات التى تواجه الباحث اليوم فى تجديد الفكر الإسلامى، ولكن أهمها من وجهة نظرنا الإشارة إلى قضايا ما زالت فى حاجة إلى نقاش، أو فتح أفق آخر لمناقشة "اللامفكر فيه فى الفكر الدينى"، مثل قضايا النسخ وأسباب النزول ومحاولة جادة للكشف عن البُنى التأسيسية والأطر الاجتماعية والمعرفية لكتابة التراث من خلال البحث عن معنى أو لتفسير كلمة فى أية وهى كلمة "الكلالة".

ومن خلال هذه الدراسة يشير أركون إلى أن ما ينبغى أن يحظى باهتمامنا هنا وينبغى التركيز عليه هو ذلك المزعم المفرط والمغرور المتبجح الذى يدعيه الفقهاء بأنهم قادرون على التماس المباشر بكلام الله، وقادرون على الفهم المطابق لمقاصده العليا ثم توضيحها وبلورتها فى القانون الدينى، ومن ثم تثبيت القانون الإلهى أو المؤلة (الذى تم خلع أردية التقديس عليه مع أنه بشرى) الخاص بالأحكام الشرعية التى ينبغى أن تتحكم أبديا بكل تصرف أو كل تفكير يقوم به المؤمن الخاضع لامتحان الطاعة لله (الكتاب ص ١٥).

ذلك لأن بنية أصول الدين والفقه الإسلاميين تقوم على افتراض عدم وقوع المجتهد فى الخطأ، وإلا لما سمى مجتهداً. وهكذا فالباحث

المسلم عليه أن يواجه كل هذا الكم من الأرث العقائدى والتأويلى إذا أراد الانخراط فى مشروع زحزحة شروط الاجتهاد النظرية وحدوده من المجال اللاهوتي – القانوني الذى حصر فيه من قبل الفقهاء (فالمعلوم أن الاجتهاد مقصور على أصول الفقه بوصفه أحد مباحث الاستدلال الاستنباطى أو التمرينات الذهنية لقياس الغائب على الشاهد أو العكس) إلى مجال التساؤلات الجذرية وغير المعروفة حتى الآن من قبل التراث الإسلامى أى إلى مجال نقد العقل الإسلامى.

هذا المشروع الذى تناوله أركون فى مقالات عديدة، ليس أهمها كتابه "تاريخية الفكر العربى الإسلامى" وعنوانه بالفرنسية (نحو نقد العقل الإسلامى) وكانت ترجمته بهذا العنوان احتراما لمشاعر القارئ المسلم الذى لم يألف بعد هذه العناوين الصادمة لمشاعره العقائدية ولهذا – من وجهة نظر أركون – ينبغى على المفكر المسلم الحديث أن يحتاط لنفسه جيداً أو يجهز نفسه علمياً بشكل لاغبار عليه فيطلع على كل ما يخص معرفة النصوص القديمة والشروط التقنية للاجتهاد الكلاسيكى. ينبغى عليه أن يمتلك ذلك أولا، فلا يعتبره تحصيل حاصل، أو شيئا تراثيا لا قيمة له.

ذلك أن الانتقال من مرحلة الاجتهاد الكلاسيكى إلى مرحلة نقد العقل الإسلامى، ينبغى أن يصمم ويصور على أساس أنه امتداد للاجتهاد الكلاسيكى وإنضاج له .

هكذا ينبغى أن يفهم من قبل كل المسلمين. وبالدرجة الأولى من قبل العلماء أنفسهم(٧).

والإشارة هنا مهمة إلى ضرورة هضم التراث بشكل جيد وعلمى من أجل تأسيس معرفة جديدة. فلابد قبل إعلان القطيعة المعرفية مع التراث، دراسته بشكل جيد من أجل إنتاج ثورة معرفية تقوم على وعى نقاط الضعف والقوة فى هذا التراث، وكذا يدعونا أركون إلى احترام القارئ المسلم، والحرص على عدم جرح الوعى الإيمانى الخاص به أو معاملته بفجاجة.

هذه الاحتياطات المنهجية التى يراها أركون ويتفق معه فيها كاتب هذه السطور – ضرورية عندما نعالج فكرة نقد العقل الإسلامى، من خلال قراءة أركون للآيتين رقم (١٢) و(١٧٦) من سورة النساء، ثم

الآيات (١٨٠) و(١٨٢)، (٢٤٠) من سورة البقرة.

١- القراءات والرهانات:

يشير في البداية - أركون - إلى صعوبة طرح مثل هذه القضايا في جو ملغم بالنضال الإسلاموي [٨] واتساع مساحة المستحيل التفكير فيه في المجتمعات الإسلامية الحالية، بحيث تولد هذه الأبحاث الحداثية الكثير من سوء التفاهم، وهو يريد بهذه الملاحظة لفت انتباهنا إلى مسألة التأخر التي يعاني منها الفكر الإسلامي بسبب ضغط الرقابة الإيديولوجية الصارمة والمعممة على كل الفئات الاجتماعية ومستويات الثقافة في البلدان العربية والإسلامية، وهو لا يعني فقط رقابة الحركات النضالية المذكورة، ولكن يعني كذلك رقابة (مسيري شئون التقديس) [٩] التي تضغط بقوة أكبر على حرية البحث والتعبير . ومن ناحية أخرى هناك الرقابة الذاتية التي نمارسها نحن كباحثين في مجال دراستنا وخضوعها لظروف النشر وارتفاع أو انخفاض حدة الأسلمة في المجتمع، هذه الاكراهات القسرية تجعلنا في حالة تقدمية - تراجعية في منافشة قضايا الفكر الإسلامي، خوفاً من إخراجنا من دوائر السلام.

ومن خلال هذا المناخ المتردي للفكر الإسلامي ينتزع الاستشراق مكانته العلمية بوصفه الأكثر وعيا وانفتاحا على فهم ووعي قضايانا، لأنه الأكثر بعداً عن الاكراهات الرمزية والحقيقية التي تمارسها المجتمعات الإسلامية على مثقفيها.

ويعكس ذلك حالة التفاوت الفاضح بين الباحثين المسلمين والمستشرقين ، والذي يجعل الاستشراق مستمراً حتى الآن في الافتخار بأنه وحده الذي يؤدي إلى تقدم الدراسات الإسلامية كما كان عليه الحال أيام جولد تسيهر وجوزيف شاخت ولوي ماسينيون.

وجاءت دراسة الباحث الأمريكي دافيد. س. بورز بعنوان دراسات في القرآن والحديث ، تشكل القانون الإسلامي الخاص بالإرث، جامعة برنستون الأمريكية ١٩٨٦ في وقتها لكي تقدم لأركون المناسبة الملائمة لبيان الفرق بين منهجه في دراسة التراث ومناهج المستشرقين، فالعلم الاستشراقي بعد أن يقوم بعمله يخلف لنا حقلا من الانقاض، أما الفكر النقدي فهو بناء متضامن فعليا مع كافة أنواع الصعوبات والحالات

الجديدة التى ولدها وأثارها البحث العلمى.

ومن خلال قراءة الجزء الثانى من الآية الثانية عشرة من صورة النساء والتى يجد فيها أركون عدداً من المشاكل الأكثر صحة وملائمة لتوضيح ضرورة الانتقال من مرحلة الاجتهاد إلى مرحلة نقد العقل الإسلامى والآية نصها.. "وإن كان رجل يورث كلالة أو امرأة، وله أخ أو أخت، فلكل منهما السدس ، فإن كانوا أكثر من ذلك، فهم شركاء فى الثلث من بعد وصية يوصى بها أو دين غير مضار، وصية من الله والله عليم حليم".

والملاحظة الأولى أن القراءة المعتمدة فى المصحف أو (المدونة النصية الرسمية المغلقة) تبنى الفعلين (يورث ويوصى) للمجهول وعندئذ تصبح كلمة امرأة مفعولا به مباشرا، تماما مثل كلمة كلالة، ويرى أركون أن القراءة بالمبنى للمجهول وهى التى فرضت على القرآن من قبل الفقهاء والمفسرين، قراءة تستعصى على الذوق العربى السليم، بالإضافة إلى أنها صعبة جدا وملتوية، وقد احتاجت إلى الكثير من الشروحات والتخريجات القواعية واللغوية، واضطرت الفقهاء والمفسرين إلى اللجوء المحاجات وتأويلات معقدة وملتبسة (ويحيل القارئ هنا إلى تفسير الطبرى للإطلاع على شيء من ذلك) (١٠).

وليس من الضرورى هنا أن نذكر كل التفسيرات المفضلة والتى يستثمرها الطبرى عن كلمة (كلالة) ومكانتها النحوية فى الآية ولكن يلفت النظر هذه المعطيات التى يشير إليها أركون: فالطبرى يخصص مكانة ما للقراءة التى يبجلها البعض التى اعتمدت رسميا ويفضلها العدد الأكبر من قراء أهل الإسلام بتعبير الطبرى، والواضح هنا أن الطريقة التى فرضت بها حجية الإجماع، قائمة على فكرة الإجماع العددى للأغلبية فقط، وكذا يشير إلى إهمال هذه الفكرة من جانبنا نحن الباحثين فى الإسلام، وتتجلى هذه الانتهازية التفسيرية والاستخدام الذرائعى البرجماتى للنص عند تعيين الفقهاء للآيات الناسخة والمنسوخة ، فتصبح الآيات المنسوخة هنا تلك الآيات التى تتضمن أحكاماً لا تناسب مواقعهم ومصالحهم، وأما الناسخة فهى التى تمشى فى خدمة اتجاهاتهم (١١).

نقول ذلك بالرغم من الجهد الكبير الذى بذله العلماء فى سبيل نقد سلاسل الاسناد من أجل التحقق من صحة الأخبار المنقولة، أما فى منهج

أركون فانه يعتبر هذا النقد وشبيهه الاستشراقى (أى التحرى الفللوجى التاريخى) لابد أن يتدخل فى المرحلة الأولى من البحث، ولكن ليكون خطوة على الطريق لا كل العمل، ثم نتجاوزه إلى ما هو أعمق بتحديد معنى كلمة الكلالة التى لم يحسمها البحث الاستشراقى أو التراثى على السواء، ويقصد بذلك كيفية الانتقال من التفسير فى (كلام الله الحق) إلى الكلام الحق للفقيه أو العالم بأصول الدين وذلك من أجل ضمان الإيمان الحق لكل المؤمنين [١٢].

وينتقل بنا أركون إلى استعراض حرص الطبرى على تحقيق إجماع الأمة، وهو المعتمد من قبل أمة المسلمين بمثابة التعبير الصحيح أو المقدس عن المقصد الإلى المتضمن فى كلام الوحى، مع انتقاد منهج الفللوجية[١٣] فى قصوره عن الوصول إلى نتائج ملموسة بخصوص قضية المعنى [١٤] ويتناول سبعة روايات من الأخبار السبعة والعشرين التى يوردها الطبرى من أجل التوصل إلى معنى كلمة (الكلالة) ويستخلص عدداً من النتائج أولها محاولة الطبرى المستبسلة والضارية لإبقاء كلمة (كلالة) دون معنى ، أو العجز عن تحديد معناها، والملاحظ أن الآية (١٦٧) من سورة النساء نفسها تحمل شهادة على راهنية المشكلة والحاحها وطرحها فى زمن النبى، وذلك ليس فقط لأن مسألة الإرث كانت تشغل بال المؤمنين، وإنما لأنه يبدو أن مكانة الكلالة تحدث وضعاً جديداً يؤدى إلى زعزعة نظام الإرث العربى السابق ومن هنا نفهم سر المقاومة والمعارضة التى تمنع عمر، أى الشخصية الأساسية التى ركزت عليها الروايات ، من الكشف عن معناها الحقيقى[١٥].

تقول الآية (١٧٦) من سورة النساء:

"يستفتونك قل الله يفتيكم فى الكلالة إن امروء هلك ليس له ولد فإن كانتا اثنتين فلهما الثلثان مما ترك وإن كانوا إخوة رجالا ونساء فللذكر مثل حظ الانثيين يبين الله لكم أن تضلوا والله بكل شىء عليم.

هذه الآية كان النبى يكتفى بإحالة عمر إليها فى كل مرة يسأله فيها عن معنى الكلالة، وهى تشرح بالفعل طريقة الإرث لكنها لا توضح معنى الكلالة، كل ما نفهمه منها أن المرء إذ يموت دون أن يخلف وراءه طفلا يمثل حالة من حالات الكلالة. وهو ما يبرر قراءة فعل (يورث) الوارد فى الآية (١٢) من نفس السورة بصيغه المبنى للمجهول لا

المعلوم. ولكن إذا كانت الحالة المشروحة هكذا فى الآية (١٧٦) تكفى لتوضيح معنى الكلالة، فلماذا يورد الطبرى كل ذلك العدد الهائل من الحكايات الدالة على قلق عمر وعلى التساؤلات الملحة والرازحة لمعاصريه؟ [١٦].

أما ثانى الاستنتاجات فهى أن التفسير التقليدى للقرآن لا يتردد فى حسم المشكلة التى يعترف بغموضها الكامل لصالح المعنى الذى تتطلبه حاجة الأمة وضغط العرف القائم على التشريع الخاص بالإرث.

والثالث أن المفسرين والقضاة قد حفروا هوة بين النظام التشريعى الذى قصده القرآن ، وبين النظام الفعلى المبلور والسطبق داخل إطار الدولة الخليفية ثم الإسلامية فيما بعد وحتى اليوم، فالقرآن مثلا ألح على حرية التوصية ولكن الفقهاء ضيقوا عليها وشرطوها كما سنرى.

هذه الرهانات الخاصة بالقراءة تكشف لنا عن مدى الانتهازية التى حظى بها تفسير النص القرآنى من قبل الإكراهات الإيديولوجية والنفعية لمفكرى الإسلام فى العصور القديمة ويشير أيضا إلى التواصل المستحيل الذى يحاول المفكر المسلم الحداثى القيام به مع جمهوره، من خلال إيضاح المفارقات التى لابد من استيعابها بين التراث الحكائى الشفاهى، والتدوين من جهة، وبين الأطر الاجتماعية للمعرفة واختلافها فى العصر الأول للإسلام عما نحن فيه الآن[١٨].

وبهذا الصدد نلاحظ أنه لا توجد فقط استمرارية منذ القرن الهجرى الأول وحتى اليوم للتشكيلة النفسية المرتبطة بالأخبار والشائعة لدى عموم المسلمين، وإنما يوجد توسع سريع وواسع جدا لهذه التشكيلة بسبب التزايد السكانى فى البلدان الإسلامية وبسبب استخدام الوسائل الحديثة فى نشر الخطاب الإسلامى التقليدى[١٩].

ثم يقدم لنا قراءة الآيات رقم (١٨٠ - ١٨٢) ، (٢٤٠) من سورة البقرة [٢٠] والتى تكمن أهميتها فى الاعتراف الصريح بحق كل مؤمن ليس فقط فى حرية التوريث لمن يشاء، وإنما بواجب التوريث عن طريق ترك وصية بأملاكه للأبوين وللأقارب وللزوجات، أى لكل من لهم الحق فى ورثته والذين يستطيع توريثهم بإرادته الصريحة أو حرمانهم من التوريث، ولكن المشكلة هو أن هذه الآيات قد أبطلت أو نسخت من قبل الآيتين اللتين ذكرناهما سابقا من سورة النساء، أو بمعنى

أدق أعلن الفقهاء أنها باطلة أو منسوخة. وهذا ما يفسر لنا السبب فى الضغوط التى مورست لبناء الفعل (يوصى) للمجهول، هكذا نجد أنفسنا أمام إرادة صريحة ومتعمدة، تهدف إلى حصر حرية التوريث، باستخدام أداة الناسخ والمنسوخ [٢١] بالإضافة إلى التلاعب النحوى والمعنوى بالآية من سورة النساء. وإذا كان من الصعب أن نحسم مسألة القراءات والتوصل إلى المعنى الحقيقى لكلمة (الكلالة) فإنه يمكننا أن نفتح من جديد إضباره الناسخ والمنسوخ، وهكذا يمكننا أن نتوصل إلى الحقيقة التالية: وهى أن المصدر الأساسى للفقه وبالتالى القضاء - ليس هو القرآن بقدر ما هو التفسير[٢٢].

ويأخذنا أركون فيما بعد ذلك إلى مناقشة تأسيس فكرة الإجماع فى الفكر الإسلامى، وكيفية التلاعب بأسباب النزول والناسخ والمنسوخ وغيرها من أدوات فهم القرآن فى تأسيس الارثوذكسية الإسلامية.

٢- الإجماع والارثوذكسية:

لقد انتبه النقد التاريخى الحديث إلى الخاصية الحاسمة للإجماع وهى: إنه ناتج عن صيرورة اجتماعية وثقافية ، وعن جملة المناقشات والصراعات التى أدت إلى انتقاء بعض العناصر وحذف بعضها الآخر تحت ضغط الإكراهات الإيديولوجية والضغوط السياسية والأنظمة المعرفية التى لم تدرس أبدا حتى الآن بشكل دقيق [٢٣] ثم أن ممارسات التفسير الإسلامى التقليدى مليئة بالثغرات والشكوك والتناقضات والاختلال المنطقى والضعف. وهذه هى الأشياء التى يكشف عنها النقد التاريخى الحديث. ونحن إذ نقف بإزاء هذه الثغرات والنواقص نجد أنفسنا مدعوين كما قلنا سابقا إلى الانتقال للمرحلة التالية من البحث عن طريق طرح الأسئلة التالية:

١- ما هو النظام المعرفى الذى يمكن استخلاصه من الممارسة التفسيرية الإسلامية العلوم الملحقة كعلم أسباب النزول والناسخ والمنسوخ، والأخبار، والنحو، والخطابة. وعلم المعانى؟ وما هى المكانة الابستمولوجية لهذا النظام المعرفى؟

٢- مع موضعة هذه العلوم على محك التطبيق ، ما هو التعديل الذى تحدثه هذه الطرق السردية (القصص والحكايات) على الخطاب

القرآنــى، أو مــا هــى العلاقــات التــى يتعاطاهــا العقــل مـــع العلامـــة الدلالية؟[٢٤].

٣- ما الدور الـذى يقوم بـه الفـاعلون الاجتمـاعيون فـى تشكيل الخطاب الدينى والتفاعل معه، وتراكماته الدلالية والسيميائية فى صناعة حجاب حاجز عن بنية الخطاب الأساسية؟.

ثمة عوامل كثيرة تجعل مهمة تحديث الفكر الإسلامى أكثر مشقة بعيداً عن المحاولات العبثية عن طريق تقديـم بعض المقترحـات - التى يقترحها أركون بالطبع - لأجـل تشكيل (تيولوجيـا - أناسـية - منطقيـة) للوحى.

٣- عقل إلهى، خطابات بشرية:

كل ما سبق يبين لنا بوضوح إنه ينبغى تجاوز المفهوم التقليدى للاجتهاد والممارسة العقلية المحدودة المرتبطة به، وذلك عن طريق النقد الحديث للعقل[٢٦].

فمسلمو اليوم يجدون صعوبـة كبيرة فـى الفصل بيـن المكانـة اللاهوتية للخطاب القرآنى، وبين الشرط التـاريخى واللغوى للعقل الـذى ينتج خطابات بشرية أرتكازا على العقل الإلهى [٢٧] وذلك اعتمـادا علـى قراءة اعتيادية للتفسير كان يقول الطبرى فى تفسيره قبل شرح كل كلمة "يقول الله" ثم يعطى شرحه، فإنه لا يطرح أبدا إمكانية أن المقصد الإلهى قد يختلف مع شرحه للآية، وهكذا يتصدى العقل البشرى المتهـم حاليـا - بكـل إمكاناتـه المعرفيـة - بـالقصور - نقول يتصدى العقل الطـبرى أو الزمخشرى للخطاب الإلهى شارحا مقاصده.

فالاجتهاد ، تعريفا ، هو فعل مـن أفعـال الفكـر النظـرى الموجـه نحو المعرفة، إنه البحث عن الأسس الإلهيـة والمعرفيـة مـن أجـل تـبرير الأحكام الشرعية.. لهذا السبب - فيما يرى أركون - فإن تجديد الاجتهاد اليوم سوف يؤدى حتما إلى زعزعـة الحقـائق الأكثر شعبية وألفـة وإلـى تصحيح العادات الأكثر رسوخا، وإلى مراجعة العقائد الأكثر قدما.

إن الاجتهاد عمل من أعمال الحضارة وجهد مـن جهودهـا، وقد مثل من خلال المفكرين المسلمين طيلـة القـرون الهجريـة الثلاثـة الأولـى حيويـة خلاقـة لحقـل فكـرى كبير ولثقافـة ونظـام معرفـى مؤسس لنظـام

سياسي واجتماعي وقانوني محدد ومعروف، ومن الطبيعي ، بل والضروري والعاجل، أن نعود اليوم إلى كل هذه المجالات والميادين فنعبرها من جديد من أجل بلورة ثيولوجيا - أناسية - منطقية متصورة على أساس أنها جهد متواصل لتحرير الوضع البشري[٢٨].

هذه في النهاية هي اقتراحات أركون من أجل الانتقال من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، لكن السؤال الذي يظل قائماً: متى يتم هذا الانتقال، وكيف في ظل ما نعانيه من إكراهات وممارسات على مستوى عالمنا العربي المعاصر، وهل تتحقق في النهاية هذه المشروعات الفلسفية الطموحة إلى خلق وعي إسلامي جديد منفتح وحيوي؟ الأسئلة أكثر من اقتراحاتنا، ولكن المهم في النهاية هو أن نتواصل لأجل إسلام أكثر عقلنة وعلمنة وجدية منهجية، بعيدا عن كل التراكمات التي أشرنا إليها من خلال دراستها وتفحصها النقدي بالأساس[٢٩].

الإشارات والإيضاحات

(١) الكتاب صادر عن دار الساقي – لندن بيروت طبعة ثانية ١٩٩٥.

(٢) اسكولاستيكي: بالمعنى الأصلي والحرفي تعني المدرسي (الرأى الذى يعلم في المدارس) لكنها بالاصطلاح الشائع تعني الروح التكرارية والدوغمائية والاجترارية لآراء السابقين وفي السياق تعني الخطاب المتصف بالصفات السابقة.

(٣) الارثوذكسية تعني في الاصطلاح الرأى المستقيم أو الصحيح، وكل ما عداه منحرف وضال وخاطئ ومهرطق، هذا هو المعنى الاصطلاحي الايتمولوجي، ولكن المعنى الشائع يعني غير ذلك أى الرأى الدوغمائي المتصلب والمتزمت والذى فرض نفسه بالقوة بوصفه الرأى السليم.

(٤) محمد أركون: الفكر الإسلامي: قراءة علمية: ترجمة هاشم صالح: ص ٢١٢، ٢١٣، وأنظر كذا ٢٣٥ – المركز الثقافي العربي، ومركز الإنماء القومي – بيروت ١٩٨٧.

(٥) محمد أركون من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي: ترجمة هاشم صالح: دار الساقي لندن – بيروت الطبعة الثانية ١٩٩٣.

(٦) شروط الاجتهاد الكلاسيكية التي وضعها الفقهاء تتمثل في:

١- معرفة اللغة العربية. ٢- معرف الكتاب القرآن بكل تفاصيله (أسباب النزول – الناسخ والمنسوخ – المحكم والمتشابه... إلخ). ٣- معرفة السنة النبوية وأحكامها. ٤- معرفة أصول الفقه. ٥- معرفة مواضع الإجماع. ٦- ومقاصد الشريعة. ٧- الاستعداد الفطري للاجتهاد (راجع الوجيز في أصول الفقه: د. عبد الكريم زيدان – دار النشر والتوزيع الإسلامية) طبعة أولى ١٩٩٣ ص ٤٠٠ – ٤٠٣.

(٧) من الاجتهاد إلى.. سبق ذكره ص ٧٠.

(٨) المقصود بالإسلاموى هنا: الذى يستخدم الدين كسلاح سياسي فقط دون أى اهتمام الأبعاد اللاهوتية أو الروحية للإسلام.

(٩) تعبير "مسيرى شئون التقديس" يرجع إلى عالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر. وهم المسئولون في نظره والمكلفون من وجهة السلطة الدينية بتحديد ما هو مقدس ويحتكرون القداسة والتقديس ويبيعون صكوك الغفران.

(١٠) من الاجتهاد إلى.. سبق ذكره ص ٣٠.

(١١) من المعروف علميا أن الفقهاء هم الذين حددوا الناسخ والمنسوخ وترتيب وأسباب النزول، وهنا لا نستبعد الاستخدام النفعي للقرآن لأجل خلق امتيازات فقهية أو سياسية

وبالتالى فنحن بحاجة إلى مراجعة هذه العلوم مـن جديد وراجـع الكتابـة المذكـور ص ٣٩.

(١٢) السابق نفسه (ص ٤٢).

(١٣) يترجم مصطلح الفللوجيا عادة إلـى اللغـة لعربيـة بفقـه اللغـة لكنـه يعنـى فـى تشـكله التاريخى تحقيق النصوص القديمة أو المخطوطات على أسس علمية.

(١٤) المعروف أن كل محـاولات التفسـير فـى النهايـة أو التـأويل هـى محاولـة لإخضـاع النص لتأويلات قارئة، وراجع بحثنا (نقد سلطة النص: بين التأويل والتأويل المعاكس) أدب ونقد – العدد ١٦٤ لسنة ١٩٩٩ – إبريل ص ٣٧-٤٤).

(١٥) من الاجتهاد.. السابق ذكره ص ٥٢.

(١٦) نفسه ص ٥٣.

(١٧) راجع بحثنا المنشور بـالعدد ١٦٨ أغسـطس ١٩٩٩ مـن أدب ونقـد، والمعنـون "نقد الإسلام الموضـوع" والذى ناقشنا من خلال ثلاثة أمثلة علـى الاسـتخدام النفعـى للنـص من خلال تأويل قصة الغرانيق وزينب بنت جحش فيما يخص عصمة النبى ، وقصـة فداء الله لإسحاق أو إسـماعيل وتثبيت الفكرالإسـلامى لفكرة فـداء إسـماعيل دون أى سند قرآنى وأثبتنا فيه التطاول على النص القرآنى من قبل الإسلام السنى.

(١٨) التواصل المستحيل تلك الفكرة قائمةعلى الهوة الفاصلة بين الخطاب العلمى من جهة والخطاب الدينى وبين الجمهور من جهة ثانية ، وهو ما يعنى أن المفكر المسـلم يظـل يكتب لطائفة محدودة جدا من المثقفين لإنتاج خطاب علمى حول الإسلام وبالتالى يظل منقطعا لعجزه عن تبسيط كل هذه العقد فى صياغات لغوية تقترب من الخطاب الدينى الشعبوى ، لأنه منتج لخطاب علمى بالأساس وليس إيديولوجيا أو تعبويا.

(١٩) من الاجتهاد إلى.. المرجع السابق نفسه، ص ٦٤.

(٢٠) أثرنا إثبات نص الآيات فى الهامش اختصارا لمساحة المتن.

١- "كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت أن ترك الوصية للوالدين والأقربين بـالمعروف حقا على المتقين" ٢: الآية (١٨٠).

٢- فمن بدله بعدما سمعه فإنمـا إثمـه علـى الذين يبدلونـه أن اللـه سـميع عليم" (٢) الآيـة ١٨١.

٣- "فمن خاف من موص حيفا أو إثما فأصلح بينهم فلا اثم عليه أن الله غفور رحيم: ٢- الآية (١٨٢).

٤- "والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا وصية لازواجهم متاعا إلى الحول غير إخـراج، فإن خرجن فلا جناح عليكم فى ما فعلن فى أنفسهن من معـروف واللـه عزيـز حكيـم"

الآية ٢٤٠ من سورة البقرة.

(٢١) تنبغي هنا الإشارة إلى البحث المفصل الذى كتبه أستاذنا د. سيد محمود القمنى عن النسخ فى الوحى: محاولة للفهم فى كتابه الأسطورة والتراث، الطبعة الثانية ١٩٩٣ – دار سينا للنشر – والتى أوضح فيها الدور الإيديولوجى فى وضع علوم الناسخ والمنسوخ وتقسيم الفقهاء للأحكام على هذا الأساس.

(٢٢) كتاب أركون : من الاجتهاد.. إلى ص ٦٨ وما بعدها.

(٢٣) السابق نفسه ص ٧٧.

(٢٤) للمفكر الفرنسئ ميشيل فوكو كتاب هام جدا إسماه (الكلمات والأشياء) درس فيه الفكر الأوروبى من خلال موقفه من العلامة اللغوية. ففى العصور الوسطى ، كان الفكر يقوم على مبدأ التشابه والتطابق مع العلامة، كانت الكلمات هى الأشياء ، والأشياء هى الكلمات وهذه هى الرؤية الإسلامية حتى الآن، فالفكر الإسلامى بهذا المعنى لا يزال ينتمى إلى الفضاء العقلى للعصور الوسطى لأن تصوره للعلامة أو اللغة هو ذات التصور القروسطى.

(٢٥) "تيولوجيا – أناسية – منطقية" بمعنى تكوين علم لاهوت إنسانى المنشأ والمصدر منطقى، مقبول ، وتأسيس انثربولوجيا قرآنية تموضع الإنسان فى العالم وتحرره من أسر كل أشكال القسر والقهر.

(٢٦) كتاب أركون المذكور ص ٩٣.

(٢٧) نفسه ص ٩٦.

(٢٨) نفسه ص ١٠٧ الأخيرة.

(٢٩) لنا بعض الملاحظات:

١- بعد مراجعة مختار الصحاح توصلنا إلى معنى مقترح للكلالة (ك – ل – ل الكل العيال والثقل. قال الله تعالى: "وهو كل على مولاه" والكل أيضا اليتيم. والكل أيضا الذى لا ولد له ولا والد يقال منه : (كل الرجل بكل بالكسر (كلالة) ، قال ابن الأعرابى: (الكلالة) بنو العم لالا باعد وقيل : الكلالة مصدر من (تكلله) النسب أى تطرفه كان أخذ طرفيه من جهة الوالد والولد فليس له منهما أحد فسمى بالمصدر ، والعرب تقول : هو ابن عم (الكلالة) وابن عم (كلالة) إن لم يكن كاو كان رجلا من العشيرة) انتهى مختار الصحاح مادة (ك. ل. ل) ص ٥٧٦ مطبعة الجلى بالقاهرة طبعة أولى ١٩٩٤ محمد ابن أبى بكر الرازى وفى المعجم الوجيز (مجمع اللغة العربية) (الكلالة) أن يموت المرء وليس له والد ولا ولد يرثه، بل يرثه ذوو قرابته (٥٣٩) وهكذا تحدد معناها لغويا تعبيراً عن الإكراهات القديمة.

٢- بمراجعة تفسير ابن كثير الجزء الأول من طبعة المكتبة القيمة ص ٤٣٦ في تفسير الآية (١٢) من سورة النساء أورد بعض الروايات حول اختلافهم على معنى الكلالة - يعني الصحابة - إلا أنها تدور حول الشخص منقطع النسب.

أما في تفسير نفس الآية في (الكشاف) للزمخشري طبعة دار الريان للتراث والكتاب العربي ص ٤٨٥ فوجدناه يقول بدون مماحكات جدلية أو روايات عن ضياع معناها، فإن قلت ما الكلالة؟ قلت : ينطلق على ثلاثة على من لم يخلف ولدا ولا والدا، وعلى من ليس بولد ولا والد من المخلفين . وعلى القرابة من غير جهة الولد والوالد، والمعروف أن محمود بن عمر الزمخشري توفي عام ٥٢٨ هجريا وابن كثير توفي عام ٧٧٤هـ والغريب أن يتحدد المعنى عند الزمخشري المعتزلي بما يوافق المعاني المعاصرة، ويفتقده الطبري، ويدور حوله ابن كثير... ألا ترى معي كم المفارقات المثيرة للدهشة والدراسة والتقصي؟!.

هذه هي بعض الملاحظات النهائية حول القضية التي يثيرها البحث موضوع المقال .

* أدب ونقد - ١٨١ - سبتمبر ٢٠٠٠.

(٣)
علمنة الإسلام: المهمة المستحيلة!

تأسيس:

"لقد سعت الحداثة فى أوروبا الغربية منذ القرن السادس عشر إلى تحقيق ما دعاه الباحث مارسيل غوشيه "الخروج من الدين" . ثم أضاف قائلا بأن المسيحية وحدها التى استطاعت أن تحتل الموقع التاريخى المتمثل فى كونها "دين الخروج من الدين" (١) .

(١) العلمانية والدين:

لم يعرف العالم العربى الحديث العلمانية قط كجزء من مشروع حضارى أشمل، وإنما عرفها حيناً كثقافة عقلانية تنويرية أو كمجموعة من القوانين المنقولة عن الغرب، وأساساً فرنسا، وذلك لأن النشأة الاجتماعية – الثقافية للشرائح المتوسطة من البرجوازية المصرية لم تعثر على الصيغة المناسبة لتطورها، وتطور المجتمع بشكل عام، كانت هذه البرجوازية قد نشأت فى الأصل هجيناً ولم يحدث أن كانت طبقة مستقلة، فقد تحولت قطاعات من كبار ملاك الأرض إلى التجارة والصناعات الخفيفة والبنية البيروقراطية للدولة بمعونة الاحتكارات التى كان يهمها تحديث أسواق المستعمرات، وهكذا ولدت برجوازيتنا المحلية مسخاً مشوهاً لم تعرف القوام الاجتماعى الذى يتبلور من المصالح الجديدة المستقلة ومن الكشوف العلمية والفتوحات الفكرية والاختراعات التى تلبى احتياجات قوى الإنتاج الجديدة، ولذلك لم تصطدم الرؤى الفكرية لبرجوازيتنا بأية مؤسسات دينية أو غير دينية قائمة، وإنما لجأت إلى "التوفيق" بين نقيضين، تحتاج لأولهما عملياً وهو التكنولوجيا الغربية، وتحتاج من الثانى أن يبرر الأول ويمنحه الشرعية، وهو الإسلام"(٢).

وبعيداً عن الهشاشة النظرية للفكر العربى (٣) رغم أدبياته

الكثيرة المنتجة عن العلمانية[٤] تظل الممارسة هى الفيصل الحكم فى أى تجربة حقيقية، فلا ثمة مصطلح علمي يقوم فى المطلق، إذ أن الاحتكاك والممارسة هما الفيصل فى تشكيل أية مصطلح، ومن هنا تأتى إضافة محمد أركون فى مناقشة فكرة الإسلام والعلمانية، أو كما يجب أن يحدد لنا القاموس الأركونى (الإسلام والعلمنة)، وذلك اتساقاً مع فكرة تشكيل الموضوع فى التاريخ، ونحن هنا بإزاء مصطلحين الأول العلمنة والثانى الدين، وسنحاول فى السطور القادمة، مناقشة تلك الفكرة القائمة على مشروعية سؤال نصه: هل يمكن علمنة الإسلام؟ أو بأى معنى، يمكن الحديث عن علاقة العلمنة بالدين بشكل عام، وعلاقة الإسلام بالعلمنة بشكل خاص؟.

(١-٢) ما هى العلمنة؟

يتناول أركون قضية الدين والعلمنة أكثر من مرة، بإشكاليات وقضايا تبدو فى كل مرة جديدة. ومختلفة، يصل بينها ذلك الترابط المنهجي الذى يتسم به فكرة، ومن منظور مختلف عن السائد فى الخطاب العربى المعاصر، ربما يرجع ذلك إلى انخراطه – نقصد أركون – فى التعليم الفرنسى منذ حوالى خمسة وأربعين عاما، وكذا إلى إطلاعه، بسبب هذا الانخراط على منجزات ما بعد الحداثة وتقنيات البحث العلمى الجديدة حتى على الغرب المعلمن نفسه، رغم ذلك فهو منخرط أيضاً فى دراسة الفضاء المعرفى العربى الإسلامى بكل تجلياته، السياسية والاجتماعية والاقتصادية، المؤكد أننا إزاء خطاب مختلف حول هذه القضية، وهو ما سنحاول الوقوف عليه.

العلمنة هى، أولاً، وقبل كل شىء، إحدى مكتسبات وفتوحات الروح البشرية [٥] وكذا، هى موقف للروح وهى تناضل من أجل امتلاك الحقيقة أو التوصل إلى الحقيقة [٦] والعلمنة من وجهة نظر أركون تواجه مسئوليتين اثنتين .

١- مشكلة أو مسئولية معرفية تتعلق بكيفية فهم الواقع بشكل مطابق وصحيح وتتسم بالتوافق الذهنى والعقلى لكل البشر، السائرين إلى الحقيقة! هذا العمل هو الذى يوضح لنا أهمية الانفتاح الاستمرارى للبرهنة على أن العلمنة شىء أكبر بكثير من التقسيم التقليدى بين

الدين والدولة، فهي - العلمنة - شيء يخص المعرفة ومسئولية الإنسان تجاهها.

٢- إذا افترضنا جدلاً إمكانية التوصل إلى معرفة المنشودة في الإشكال الأول، نواجهه هنا؛ إشكالية إيصال أو توصيل هذه المعرفة إلى الآخر بطريقة ملائمة، ودون أن نشرط حريته أو نقيدها؟

ومن هنا يتبلور مفهوم العلمنة المعاشة كتوتر مستمر من أجل الاندماج في العالم الواقعي، والتي تساعد على نشر ما نعتقد أنه الحقيقة في الفضاء الاجتماعي (أي في المجتمع)(٧).

هذا المفهوم المبدئي يصدمنا في الكثير من معارفنا حول فكرة العلمانية، وهذا ما يؤكد عليه أركون ، ففهم (العلمنة) على أنها الفصل بين الزمني والروحي أو النسبي والمطلق .. إلخ وغيرها من المفهومات المسيطرة على الفضاء المعرفي العربي يختلف جذرياً مع طرح أركون حول قضية العلمنة بوصفها موقفاً من المعرفة، إذن، فالمشكلة - مشكلة العلمنة - تظل مفتوحة بالنسبة للجميع: أقصد بالنسبة للمسلمين وبالنسبة للعلمانويين والصراعيين.

فبالنسبة للمسلمين نجد أنهم مغتبطون ومزهوون أكثر مما يجب بيقينياتهم الدوجمائية. وبالنسبة للعلمانويين المتطرفين نجد أنهم يخلطون بين العلمنة الصحيحة وبين الصراع ضد الإكليروس، أو طبقة رجال الدين(٨).

اعتقد أنه بهذه المحاولات قد غطينا العرض المنهجي لماهية العلمنة، بوصفها موقفاً من المعرفة، وبالتالي يجب الآن منهجيا الانتقال إلى التعرف على مفهوم الدين والوقوف على التمييز الأركوني بين الدين والظاهرة الدينية والإسلام.

(١-٣) ما هو الدين؟.

في النصف الثاني من أربعينيات القرن العشرين أصدر الفيلسوف الإسلامي الشيخ مصطفى عبد الرازق كتابه الصغير (الدين والوحي والإسلام) ناقش فيه بالمنهج التاريخي المقارن ثلاثة موضوعات أولها بحث في حقيقة الدين على العموم ، وثانيها تفسير لظاهرة مهمة صاحبت معظم الأديان وتوقفت عليها نشأتها وهي ظاهرة

الوحى، وثالثها توضيح للدين القائم على الوحى بمثال عال من أمثلته وهو الإسلام.

وبالتالى فالتقسيم المبدئى بين الدين والوحى والإسلام يبدو ممهداً فى الفكر العربى الإسلامى على نحو ما ذكرنا، ولكن أركون يميز بين الدين فى المطلق و(ظاهرة الوحى) أو (الظاهرة الدينية) و(مجتمعات الكتاب) أى المجتمعات القائمة على أساس من الظاهرة الدينية، وهذا التمييز المنهجى له أهميته فى نظرية المعرفة، حيث إن الفصل ضرورى بين هذه المصطلحات المتداخلة للتعرف على الفروق الجوهرية التى صاحبت بلورة كل مفهوم من هذه المفهومات على حدة، ودراستها بشكل أعمق وأكثر شمولية فى جزئياتها الدقيقة، فلا نخلط بين (الدين) بشكله العام، وبدون تمييز بين الأديان الوثنية وأديان الوحى، وبين (الإسلام) كأحد تجليات (الظاهرة الدينية) وبين المجتمعات التى يمارس فيها الإسلام سلطاته الروحية أو الإدراكية.

فالدين، أو الأديان، فى مجتمع ما، ما هى إلا عبارة عن جذور، ولا ينبغى هنا أن نفرق بين الأديان الوثنية وأديان الوحى، فهذا التفريق أو التمييز عبارة عن مقولة ثيولوجية تعسفية تفرض شبكتها الإدراكية أو رؤيتها علينا بشكل ثنائى دائما.. ففيما وراء التحديدات الثيولوجية، نجد أن كل الأديان قد قدمت للإنسان ليس فقط التفسيرات والإيضاحات، وإنما أيضا الأجوبة العملية القابلة للتطبيق والاستخدام مباشرة فيما يخص علاقتنا بالوجود والآخرين والمحيط الفيزيائى الذى يلفنا، بل حتى الكون كله، وفيما وراءه من الأشياء "فوق طبيعية" أو خارقة للطبيعة.

فالأديان تذهب بعيداً حتى تصل إلى ذلك العالم الفوق الطبيعى، وقد اعتبرت هذه الأجوبة بمثابة المسلمات المتعالية والصحيحة التى لا تقبل النقاش. وبالتالى فهى لم تعد مادة للملاحظة والتحليل العلمى من قبل عقلنا البشرى، وإنما هى تخرج عن دائرة هيبته وهيمنته.

ولهذا السبب فنحن ندمجها فى حساسيتنا الأكثر عمقا ليس فقط عن طريق اللغة، وإنما أيضا عن طرق الشعائر والعبادات: أى عن طريق تدريب معين لجسدنا (كما فى الصلاة مثلا)[٩].

اعتقد أننا أزلنا بعض الالتباسات حول مفهومى العلمنة والدين، ويبقى فيما نرى محاولة بلورة هذه الاصطلاحات فى المنهج العلمى

والانتقال بها إلى حيز الممارسة والفاعلية، وبما أننا اتفقنا مبدئيا حول استخدام مناهج أكثر جدة وعلمنة في التعامل مع المنظومة المعرفية الإسلامية، فإن إشكالية الإسلام والعلمنة التي نحن بصدد مناقشتها تثير عدداً من القضايا المتنازع عليها في سبيل علمنة الإسلام، تلك المهمة التي يجب علينا القيام بها الآن، وبالرغم من الإشكاليات العديدة التي تواجه هذه المهمة فإننا سنقتصر تعرضنا في هذه السطور على إشكاليات (الخلافة الإسلامية) و(الشريعة) و(الظاهرة القرآنية) وسنحاول الكشف عن البنى التأسيسية للمقدس، من خلال هذه المفردات [١٠] وذلك من خلال وضعها على خارطة الساحات الفكرية، الاقتصادية، الاجتماعية، الدينية والسياسية التي لعبت، ولا تزال تلعب الدور الأكبر في تشكيل مفهوماتنا حول هذه المفردات.

٢- إشكاليات العلمنة:

من الأفكار الشائعة عند المشتغلين على الخطاب الإسلامي ومنتجيه أن الإسلام هو الدين الوحيد الذي لم يعرف التمييز بين الروحي والزمني، ولم يعرف أيضا سلطة رجال الدين، لأنه دين شمولي حركي، عقيدة وشريعة، مذهب حياة ومنهج متكامل لا إمكان فيه للفصل بين الدين والدولة، أو بين السياسة والشريعة مبررين هذه الأفكار بميراث طويل يسمى (الخلافة الإسلامية) وكتابات السياسية الشرعية، والعديد من الحركات الإسلامية التي ظهرت كرد فعل للاستعمار وكذا الالتفات إلى الهوية الإسلامية بعد الاستقلال السياسي في العالم العربي، والمثير للدهشة حقاً ، هو أن هذه الأفكار لم تناقش بشكل تفكيكي لردها إلى أصولها التاريخية، والكشف عن بناها الأساسية في الفكر والتاريخ الإسلامي!.

ويشير أركون إلى أهمية البحث في الخلافة التي تحيلنا إلى مسألة أصل السلطة وتنظيم (الدولة الإسلامية)، قد يكون هذا التعبير الأخير مدعواً للزوال لأنه يتضمن، سلفاً، موقفا سلبيا من العلمنة.

كانت قضية الخلافة قد أثارت محاولة جريئة لعلمنة الفكر الإسلامي من قبل المفكر المصري على عبد الرازق عام ١٩٢٥. ينبغي مواصلة هذا العمل من جديد وذلك على ضوء الانثربولوجيا السياسية

التى افتتحها جورج بالندييه [١١].

ومن خلال استعراض مفهومى واصطلاحى يوضح لنا أركون تمييزاً دقيقاً بين ثلاثة مصطلحات بعد تفحصها وهى مصطلحات الخليفة والإمام والسلطان، لنكتشف معه زيف الوعى الذى تشكلت فيه.

وكذا لنعرف أيضا أن المجتمعات المدعوة إسلامية عرفت تجارب معمقة يمكن وصفها بالعلمانية، لكن هذه التجارب لم تصل إلى درجة الوعى الواضح بذاتيتها، ولم تلق فى يوم من الأيام لها تنظيراً[١٢].

وبعيداً عن الرجوع إلى النص الأركونى، سنحاول بإيجاز عرض وجهة النظر التى تؤيد تلك الدعوى التى نتنباها.

١- الخليفة / هو نائب النبى الذى يضمن استمرارية وظائفه[١٣].

٢- الإمام / الشخص الذى يقود المؤمنين أثناء الصلاة، ويحدد اتجاه مكة ويتقدم عليهم، أى المسئول عن القيادة الروحية.

٣- السلطان / الشخص الذى يمارس السلطة بالمعنى السياسى الدنيوى. فالخليفة ، والإمام يتضمنان مسئولية روحية، خاصة بخلافة النبى وإمامه المسلمين، أما السلطان فهو الذى يدمج إن شاء، أو يفصل بين القيادة الروحية والزمانية الدنيوية.

أضف إلى ذلك أن السلطان هو الممارس للسلطة المكتسبة عن طريق القوة والتى تستمر بفضلها ، وهكذا أفصل بين الخلافة والسلطنة اللتين كثيرا ما يتم الخلط بينهما. بسبب استناد السلاطين إلى ميراث الخلافة.

ومن ثم وجبت العودة إلى التاريخ لمعاينة تشكل هذه المصطلحات فى الفضاء الاجتماعى والتاريخى. مات محمد عام ٦٣٢م بعد أن عاش عشرين عاماً كاملة تجربة فريدة كان فيها القائد والموجه.

هذه التجربة التى يدعوها أركون بنموذج (تجربة مكة والمدينة) انطوت على معطيات من نوع دينى وأخرى من نوع دنيوى خاصة بأعمال قائد لجماعة محددة فى مجتمع محدد.

وكان موت القائد هو المفتاح الذى ولجت منه مسألة استمرارية التجربة - نقصد التجربة النبوية - من الذى يستطيع مواصلة التجربة دون نقص او خور؟ هكذا طرحت مسألة الخلافة نفسها لأول مرة ، والواقع أن ثمة صراعات دموية عديدة حدثت بدون انقطاع منذ اختفاء

النبى عن الساحة (٦٣٢م) وحتى تاريخ الغاء هذا النظام / الخلافة ثم السلطنة من قبل أتاتورك عام ١٩٢٢م.

(٢-١) الخلافة والتاريخ

إن تفكيك التاريخ إحدى المهام التى تلقى على عاتق المؤرخ - الفيلسوف ، وهى مهمة جد خطيرة، لأنها تتعلق بسؤال نصه (وبعيداً عن كل النصوص التى دشنت لصورة مثالية وحكايات مسلسلة منذ وفاة النبى تأكيداً وتسويغاً وتبريراً لشرعية الخلافة ماذا حدث بالضبط؟!). ومن هنا نبدأ فى صياغة بناءات تصورية تستند إلى ما وراء النص، ما يؤكده / ما ينفيه، ما يدافع عنه / ما يحتاج إلى شرعية، وبالتالى فنحن أمام مهمة الاشتغال بالمنهج التحليلى النقدى على تشريح الوعى الجماعى، للبحث عن جذور هذه الصورة المثالية اللاتاريخية للتاريخ الإسلامى!!.

فسلطة الخلفاء السنة تماماً كما الخلفاء الشيعة كان لها دائما من يناقضها ويحتج عليها. إنها إذن خلافة زمنية صرفة كما كان قد بين ذلك على عبد الرازق فى كتابه المشهور (الإسلام وأصول الحكم).

والحقيقة التاريخية تتجلى فى أن (ما بعد النبى) حكم أربعة خلفاء فى المدينة من سنة ٦٣٢م إلى سنة ٦٦١م وهم معروفون : أبو بكر (٦٣٢ - ٦٣٤)، عمر (٦٣٤-٦٤٤) عثمان (٦٤٤ - ٦٥٦) وعلى (٦٥٦-٦٦١) ثلاثة من هؤلاء الخلفاء ماتوا قتلا ، والمدونات التاريخية عن هذه الفترة لا تلتفت بالطبع إلى الدلالة السوسيولوجية للقتل، ولا تقدم أى تحليل سوسيو - تاريخى للأحداث ، ولا حتى عن دور الصراع الذى قام بين بنى هاشم (أهل بيت النبوة) و(بنى سفيان) من جهة، وبين المهاجرين والأنصار من جهة ثانية، كانت مسألة الخلافة قد طرحت نفسها وحلت بشكل أو بآخر (كمحصلة للقوى المتصارعة) [١٤].

لكن هذا كله لم يمنع - فيما يرى أركون - الفكرة الإسلامية من شق طريقها وفرض نفسها مستندة إلى الظاهرة القرآنية منذ عام ٦٦١م، ازدادت حدة الصراعات التقليدية إلى درجة الفتنة الكبرى التى انتهت بمقتل على واغتصاب معاوية المنتمى إلى بنى سفيان للسلطة بالقوة، وبدأت بمقتل عثمان [١٥] وانتقلت السلطة للسلالة الأموية واستمرت قرابة القرن، أى حتى عام ٧٥٠م كل هذه الأحداث الأساسية ليست إلا عملاً

واقعياً لا علاقة له بأى شرعية غير شرعية القوة(١٦).

ولا يمكن تجاوز إشكالية الخلافة والتاريخ دون الإشارة إلى (النظرية الشيعية للسلطة) ودورها فى تشكيل مفهوم الإمام والترابط المفترض فى أدبيات الشيعة بين الإمام والقائد السياسى والتوحيد بين السلطة الزمانية والروحية، وكذا المفهوم الذى شكله الخوارج لرفض فكرة الأئمة من قريش، وكذا الإشارة إلى الدور التسلطى الذى مارسته الدولة الأموية فى سبيل تصفية المخالفين لها والمنشقين عن شرعيتها . وسيطرة هذا العقل الاداتى للدولة فى ذلك التوقيت فى اختلاق قصة الخلافة، كقصة رسمية، تبدو أنها الحقيقة فى وعى ملايين المسلمين فيما بعد.

وبالتالى فنحن مضطرون لنقد أى تاريخ لاهوتى للبشر أى تاريخ مغلف بالتقديس والأوهام والوعى الزائف الذى صنعته أيديولوجيا كتابة التاريخ، مع الإشارة إلى طبيعة النفى المتبادل بين التيارات السياسية الإسلامية (سنة – شيعة – خوارج) (١٧) وإلى إيديولوجيا التبرير التى اخترعها الأمويون، وبالتالى ينبغى علينا اليوم أن نفكك الارثوذكسية المغلقة من الداخل. ولن يتم ذلك إلا ببحث تاريخى محرر يمكن له وحده أن يوصلنا إلى أبواب العلمنة فى الإسلام(١٨).

هذا بشكل سريع ما يتعلق بإشكالية العلمنة من منظور الخلافة والتاريخ ولكن ثمة مفردات أخرى تنبغى مناقشتها، وربما تناولنا ها هنا بشكل سريع على أمل العودة إليها بالتفصيل فيما بعد.

(٢-٢) الشريعة الإسلامية:

أحد أهم وأخطر العقبات الرئيسية التى تحول دون انبثاق علمانى للإسلام، تلك الشعارات التى يرفعها الإسلامويون والمطالبة بتطبيق الشريعة الإسلامية، والتى تشكلت فى وعى المسلمين بشكل اختزالى فى (الحدود) وبعض الأحكام، ومن أجلها توصم النظم السياسية العربية بالكفر من قبل هذه الجماعات، بوصفها تتعامل بالقانون الوضعى الفرنسى كما فى مصر مثلاً، ويتضمن بالتأكيد شعار (الإسلام هو الحل) ضمنياً حتمية الحل الشريعاتى لمشكلات المجتمع الإسلامى.

والسؤال الذى يحاول أركون الإجابة عنه – ونحن معه – هو

كيف اقتنع ملايين البشر بأن الشريعة ذات أصل إلهى؟

حسب الرواية الرسمية: فالشريعة كانت قد تشكلت تدريجياً بفضل ممارسات القضاة الذين كان عليهم مواجهة حل مسائل المسلمين المتفرقة والعديدة، كان منهجهم يتمثل فى استجواب القرآن من أجل استخلاص الحل منه، أى أن الحكم النهائى كان بشكل من الأشكال مستنبطا من القرآن. راحت مجمل هذه الأحكام تجمع فيما بعد لكى تعطى مجموعة كبيرة من الأحكام القضائية أثناء القرون الثلاثة الهجرية الأولى: تنتسب هذه النصوص الفقهية - القضائية إلى أربعة رؤساء مذاهب: مالك بن أنس، أبو حنيفة، الشافعى، وأحمد بن حنبل. احتفظ التراث بهذه الأحكام جيلا بعد جيل حتى وصلت إلى يومنا هذا. من هنا نتجت المدارس الفقهية الأربع، المالكية والحنفية والشافعية والحنبلية، وهذه هى المدارس الارثوذكسية التى تقاسمت العالم الإسلامى، يضاف إليها بالطبع المدارس الشيعية.

هذه هى الرواية الرسمية للقصة التى كان المستشرقون قد وضعوها على محك النقد التاريخى. أثبت هؤلاء المستشرقون (جولد تسيهر، شاخت، إلخ، أن الأشياء كانت قد جرت بشكل مختلف، وأن النظرية (أو الرواية) التى أخترعها الفقهاء ليست إلا وهماً، وذلك من أجل إسباغ الصفة الإلهية على قانون أنجز داخل المجتمعات الإسلامية، وبشكل وضعى كامل، وفى الواقع أنه خلال النصف الأول من القرن الهجرى التأسيسى الأول كان عمل القضاء يستوحى أساسا الأعراف المحلية السابقة على الإسلام والتى كانت تختلف حسب الأماكن، وكان الرأى الشخصى للقضاة هو الذى يفصل فى المسائل المطروحة فى نهاية الأمر.

وأما الرجوع إلى القانون القرآنى فلم يحدث إلا بشكل منقطع، وليس بشكل منتظم كما حاولت الرواية الرسمية أن تشيعه.

لهذا السبب بالضبط راح الشافعى يعالج هذه الفوضى - أى حالة تبعثر، القضاة واختلاف الأحكام باختلاف القضاة والأمصار، الشىء الذى يشكل خطراً على وحدة الأمة - بكتابة رسالته المشهورة بين الأعوام ٨٠٠ - ٨٢٠م التى يحدد فيها منهجية القانون، هذه الرسالة النظرية إذن ليست إلا عملاً لاحقا فيما بعد، أى بعد تشكل الأحكام

القضائية.

تطرح هذه الرسالة أسس قواعد القانون فى أربعة مبادئ.

١- القرآن - ٢- الحديث - ٣- الإجماع (إجماع من؟) هل هو إجماع الأمة كلها، أم إجماع الفقهاء فحسب؟ وفقهاء أى زمن وأية مدينة؟ لا جواب) ٤- القياس. هذه هى الحيلة الكبرى التى أتاحت شيوع ذلك الوهم الكبير بأن الشريعة ذات أصل إلهى.

يتيح القياس حل المشاكل الجديدة المطروحة فى حياة المجتمعات الإسلامية، أى الحالات التى لم يتعرض لها القانون والحديث. وبهذا الشكل يتم تقديس كل القانون المخترع. كل هذا العمل شيء حدث متأخراً. إن القانون المدعو قانوناً إسلاميا كان قد تشكل زمنياً قبل ظهور هذه المبادئ النظرية التى أدت إلى ضبط وتقديس القانون.

من جهة أخرى، تنبغى الإشارة إلى حقيقة مهمة وهى أن هذه المبادئ الأربعة غير قابلةللتطبيق، فأولا إن قراءة القرآن كانت قد أثارت اختلافا تفسيريا كبيرا. وأما الأمر مع الحديث فإن القضية أشد عسراً، ذلك أن الحديث ليس إلا اختلافا مستمراً فيما عدا بعض النصوص القليلة التى يصعب تحديدها وحصرها.. أما فيما يخص الإجماع الذى نادراً ما تحقق فهو عبارة عن مبدأ نظرى طبق فقط على بعض المسائل الكبرى مثل تشكل النص القرآنى، الصلاة ، الاحتفال بعيد ميلاد النبى [١٩].

هكذا نلاحظ خطورة القصة الرسمية السائدة حول تشكل الشريعة، وكيفية الخلط بين القانونى الفقهى البشرى وبين الدينى، وبين الزمنى المتغير / قضاة الأمصار وأحكام الحياة اليومية، والروحى الثابت/ النص القرآنى الذى وضع أسساً عامة للقانون يمكن تسميتها بروح القانون الذى تم تسييسه.

ولكن تاريخ الإسلام لم يعدم المفكرين الأحرار الذين تصدوا لمحاولات تزييف الوعى الدينى من قبل العقل السياسى المهيمن ، والذى حال دون نهوض عقلانى حقيقى للمجتمعات الإسلامية، فكانت المنافسة مشتعلة دائما بين الفقهاء (حراس الدولة) القائمين بالتسويغ والتبرير وضامنين تطبيق الشريعة، وبين التأمل الفلسفى ، الذى كان ينتقد أشياء أساسية تخص تفسير هذه الشريعة، وتنظيم الأمور الدنيوية فى المجتمع. ولقد كان ضروريا فى هذه الأثناء تأسيس نظام أمنى خاص بالنظام

السياسى لا يمكن للفلسفة النقدية أن تسهم فيه، على العكس إنها تهدده بالأخطار، وحدها الشريعة التى تم تأليهها هى التى تحافظ على هذا النظام.

(٢-٣) علمنة الإسلام

على ضوء ما قلناه ، فإن مراجعة نقدية لتاريخ الإسلام وللتراث الإسلامى تفرض نفسها بإلحاح اليوم. وهذا الأمر يتطلب عملاً ضخماً وهائلاً. يجب الاعتراف هنا بالتقدم الساحق للغرب الذى أنتج مئات الأعمال النقدية فى هذا المجال[٢٠].

فإذا ما نظرنا إلى التاريخ ضمن هذا المنظور النقدى، فإنه من الممكن تعبيد الطريق وتمهيده لممارسة علمانية للإسلام، على ضوء التحديد الذى يطرحه أركون للعلمنة، يمكن للعلمنة وقتئذ (متى؟!) أن تنتشر فى المجتمعات التى اتخذت الإسلام ديناً لطالما عاب علينا الغربيون الخلط بين الدينى والدنيوى، الزمنى والروحى، لكن السبب هو أن التجارب العلمانية لم تتم إضاعتها من قبلنا نحن المسلمين للأسباب - التى اعتقد أننا استطردنا فى شرحها - ليس أهمها أن المجتمعات الإسلامية لم تعرف حتى الآن توليد فكر نقدى كبير وحر تجاه تراثها الخاص كما فعل الغرب والمجتمعات المسيحية، فالدولة الإسلامية - كما يقول أركون - كانت تبحث فى البداية عن تبرير أو تسويغ دينى، لكن فى الواقع، أن تلك الدولة كانت علمانية الأساس، واجهت مشكلة تنظيم المجتمع كأية دولة ناشئة. إن لدينا على ذلك أمثلة عديدة. أهم هذه الأمثلة تلك الرسالة المتعلقة بإنشاء الدولة وبنيانها والتى كتبها ابن المقفع عام ٧٥٠م، وقد كان كاتباً إيرانياً ومطلعاً جيداً على تراثه الإيرانى، وهذه الرسالة المسماه (رسالة الصحابة) يحدد فيها ابن المقفع" بنى الدولة ومؤسساتها، أى بنى الدولة العباسية التى ستنشأ فى بغداد، وذلك دون الرجوع إلى الدين، ولكن استلهاما لتنظيم الدولة الإيرانية فى عهد الساسانيين قبل الإسلام بزمن طويل، وفى الواقع - كما يرى مفكرنا - فإن الدولة العباسية المؤسسة عام ٧٥٠م ليست إلا صورة منسوخة عن بنية الدولة الساسانية!.

ويتناول ابن المقفع فى هذه الرسالة قضايا محسوسة ومادية تماماً

من مثل أسلوب حكم سوريا والعراق، وكيفية إعادة الأمن إليهما، وقد نتج عن ذلك قرارات تخص الجيش والشرطة والقضاء وهو يشرح كل هذه الأمور بكلمات وضعية تماماً، ودون الاستعانة بالفكرة الوهمية للقانون الديني الإسلامي(٢١).

إننا هنا بإزاء وثيقة تاريخية لا تدحض، وتبين لنا كيفية انبثاق الدولة الجديدة التي واجهت مشاكل عديدة خاصة بأية دولة وليدة، حدث هذا من منظور علماني بحت، وهذا ما تكشف عنه المنهجية النقدية التاريخية التي تزلزل "أيقنة" التاريخ المقدس وتنبش قبور المؤرخين للكشف عن خياناتهم.

من الواضح أننا أطلنا عليكم، دون الكتابة عن فكرة الظاهرة القرآنية وقوتها والتي كنا نأمل مناقشتها في هذا المبحث إلا أننا اكتشفنا - تماماً مثل القارئ - أننا تورطنا في هذا الكم من السطور، لنرصد - منهجياً وعلمياً - كم العقبات التي يجب تخطيها من أجل علمنة الإسلام، تلك المهمة - التي يبدو أنها - مستحيلة!.

الإشارات والإيضاحات

(١) محمد أركون – الفكر الأصولى واستحالة التأصيل (نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامى) – ترجمة وتعليق هاشم صالح – طـ أولى ١٩٩٩ – دار الساقى – بيروت ، لندن، ومقولة مارسيل جوشيه منقولة عن كتابه (خيبة العالم: تاريخ سياسى للدين، باريس، جاليمار، ١٩٨٥ – الفصل الرابع من كتاب أركون والمعنون (من الحوار الدينى إلى تعقل الظاهرة الدينية – ص ٢٣٧، وتعليقنا على هذا التأسيس أن ممارسة تاريخية للإسلام بنفس إشكاليات التاريخ المسيحى، كانت ستؤدى حتماً إلى علمنة الإسلام والخروج من الدين بالمعنى الفلسفى والعقلانى الاستقلالى، وليس الكفر والإلحاد!.

(٢) غالى شكرى – أقنعة الإرهاب – البحث عن علمانية جديدة – ص ١٥ من مقدمته – طـ٢– الهيئة المصرية العامة للكتاب – القاهرة ١٩٩٢ والمقصود بهذه الفقرة تقديم رؤية اجتماعية – تاريخية لأزمة العلمنة فى المجتمع المصرى.

(٣) محمود أمين العالم : كتاب قضايا فكريا – الكتاب ١٥، ١٦ يونية ، يولية ١٩٩٥ والمعنون (الفكر العربى على مشارف القرن الحادى والعشرين.. رؤية تحليلية نقدية – ص ٩ – وكذا كتابه الفكر العربى بين الخصوصية والكونية، دار المستقبل العربى طـ ٩٨/٢ ص ٢٣.

(٤) راجع على سبيل المثال محمد قطب (العلمانيون والإسلام) جمال سلطان (تجديد الفكر الدينى بين الصحوة الإسلامية والمؤامرة العلمانية)، محمد يحيى (فى الرد على العلمانيين)، يوسف القرضاوى (الإسلام والعلمانية)، محمد عمارة (الدولة الإسلامية بين السلطة الدينية والعلمانية)، فرج فوده (حوار حول العلمانية) ، غالى شكرى (العلمانية الملعونة) و(من الحق الإلهى إلى العقد الاجتماعى)، حسن حنفى (دعوة للحوار)، أحمد نايل (العلمانية فى مصر بين الصراع الدينى والسياسى)، مراد وهبه (الأصولية والعلمانية)، محمد سعيد العشماوى (الإسلام السياسى) ، أنور الجندى (سقوط العلمانية) ، نصر حامد أبو زيد (التفكير فى زمن التكفير)، مناظرة محمد الغزالى ، مأمون الهضيبى، محمد عمارة، محمد أحمد خلف الله ، فرج فوده (مصر بين الدولة الدينية والدولة العلمانية)، إلا أن أهم الكتابات من وجهة نظرنا هى كتاب د. عادل ضاهر (الأسس الفلسفية للعلمانية) والذى لابد سنقف معه وقفه للعرض والنقد، لأنه أيضا يقدم لنا رؤية علمية ومنهجية مختلفة عن السائد فى أوساط المثقفين عن العلمانية.

(٥) محمد أركون - العلمنة والدين ، الإسلام، المسيحية، الغرب، ترجمة وتعليق هاشم صالح - ط ٣ ١٩٩٦ دار الساقي - لندن بيروت ص٩.

(٦) السابق نفسه ص ١٠.

(٧) السابق ص ١١.

(٨) السابق ص١٢.

(٩) السابق ص ٢٤: إن التدريب الجسدي، يقيم تماهيا بين الفكرة والممارسة، ويوصل تجربة الإيمان، بما أنه يدمجها في أجسادنا من خلال حركات الصلاة وطرق الأداء، وهذا تجسيد للحقائق بالمعنى الحرفي للتجسيد، أي صهرها في أجسادنا، وبالتالي تصبح مرتبطة بشبكة الإدراك التي تتحكم في وجودنا وسلوكنا، وبالتالي نفهم أهمية الصلاة من منظور إسلامي، التي تساعد على دمج الحقائق الدينية وصهرها من خلال الحركات الجسدية لتأدية الصلاة والاستعداد لها (الوضوء)!.

(١٠) الكشف عن البنى التأسيسية للمقدس: هو بحث نقدي للتاريخ في محاولة للكشف عن دور الأيديولوجيا والوعي الزائف في تشكيل الخطاب التاريخي وتبريره، ففي الواقع وكما يذكر أركون في كتابه سابق الذكر ص ٢٠ ولا يوجد أي مجتمع بشري سواء أكان متطورا أم لا، متخلفا أم متقدما جدا، إلا ويسعى لتمويه وتغطية واقعة الخاص بالذات.. وينبغي علينا عدم الخضوع المباشر لأي خطاب قبل أن نبتدي بتفكيكه من أجل الكشف عن العمليات والآليات التي يستخدمها من أجل تغطيه الحقيقة العميقة)، وهذا أيضاً يدخل في سياق علم اللغة البنيوي وسلطة اللغة مقابل الكلام، حيث اللغة قص ولزق للواقع في الحقيقة تمارس من خلال آليات الحجب والتمويه!.

(١١) محمد أركون - تاريخية الفكر العربي الإسلامي - ترجمة هاشم صالح - ط٣. ١٩٩٨- مركز الإنماء القومي - بيروت، المركز الثقافي العربي بيروت - الدار البيضاء ص ٢٨٠.

(١٢) السابق ص ٢٨٠.

(١٣) يمكن للقارئ الرجوع للمصادر التي تناولت تعريف الخلافة / الإمامة / السلطنة.

(١٤) يمكن العودة إلى (الإمامة والسياسة) لابن قتيبة الدينوري، ورسالة السقيفة. (تاريخ الأمم والملوك) للطبري. (البداية والنهاية) لابن كثير، و(تاريخ الخلفاء) للسيوطي وغيرها من الكتب التي تناولت هذه الصراعات والخلافات سواء في المصادر القديمة أم المراجع الحديثة أو المعاصرة (راجع بتوسع الوجه الآخر

للخلافة الإسلامية – سليمان فياض) (الشيخان) طـه حسين (الحقيقـة الغائبـة) فـرج فوده، (زعماء الإسلام) د. حسن إبراهيم وغيرهم.

(١٥) لمزيد من التفـاصيل راجـع – طـه حسين – الفتنـة الكبرى – جزءين الأول عثمان. والثانى على وبنوه. وغيرها من المصادر التى تناولت هذه القضية.

(١٦) محمد أركون – تاريخية... سق ذكره ص ٢٨٣.

(١٧) راجع فـى هذا الصدد. محمـود إسماعيل – دراسـات فـى الفكـر والتـاريخ الإسلامى – دار سينا للنشر – ط أولـى ١٩٩٤ – الفصـل الرابـع مـن ٩٣ – ١١٥ والمعنون (أثر الأيديولوجيات فى صياغة بعض مصطلحات الفرق الإسلامية) فمثـلا أهل السنة أختاروا هذه التسمية انتسـابا لحجيـة السـنة، ووصـفوا الشـيعة بالرافضـة، الذيـن وصمـوا أهـل السـنة بتلويـن سلبى للمصطلـح وسـموا أنفسـهم أهـل العصمــة والعدل، وكذا أطلق أهل السنة على المعتزلـة اسـم القدريـة، إلا أن المعتزلـة أطلقـوا على أنفسهم (أهل العدل والتوحيد) ، والملاحظ بالقطع أن صاحب السلطة السياسـية هو الذى يوزع الألقاب الأيديولوجية على المختلفين معه فى المذهـب بشـكل سـلبى، وكل من هذه الفرق يدعى أنه صاحب الارثوذكسية السـليمة الخاليـة مـن أى ضـلال ويصف الآخرين بالزيغ والضلال، راجع فكرة الفرقة الناجية.

(١٨) تاريخية.. سبق ذكر، ص ٢٧٨.

(١٩) السابق ص ٢٩٨.

(٢٠) السابق ٢٩٤.

(٢١) يمكن الرجوع إلى رسالة الصحابة لابن المقفع فى:

١-جمهرة الرسائل. ٢- رسائل البلغاء. ٣- الأعمال الكاملة لابن المقفع.

وكذا يمكن مراجعتها فى كتاب (سليمان فياض): الوجه الآخر للخلافة الإسلامية ط أولى – ميريت للنشر والمعلومات القاهرة ١٩٩٩.

الظاهرة القرآنية:(٤) محاولة للفهم

تأسيس:

"من حقق النظر وراض نفسه على السكون إلى الحقائق وإن آلمتها فى أول صدمة، كان اغتباطه بذم الناس إياه، أشد وأكثر من مدحهم إياه"

ابن حزن الأندلسى

ت: ٤٥٦ هـ

مقدمة فى المنهج:

"الحق مطلوب لذاته، وكل مطلوب لذاته فليس يعنى طالبه غير وجوده، ووجود الحق صعب، والطريق إليه وعر، والحقائق منغمسة فى الشبهات ، وحسن الظن بالعلماء فى طباع جميع الناس، فالناظر فى كتب العلماء إذا استرسل مع طبعه ، وجعل غرضه فهم ما ذكروه، وغاية وما أورده؛ حصلت عنده الحقائق هى المعانى التى قصدوا لها، والغايات التى أشاروا إليها.

وما عصم الله العلماء من الزلل، ولا حمى عملهم من التقصير الخلل. ولو كان ذلك كذلك لما اختلف العلماء فى شىء من العلوم، ولا تفرقت آراؤهم فى شىء من حقائق الأمور، والوجود بخلاف ذلك.

فطالب الحق ليس هو الناظر فى كتب المتقدمين، المسترسل مع طبعه فى حسن الظن بهم، بل طالب الحق هو المتهم لظنه فيهم، المتوقف فيما يفهمه عنهم، المتبع الحجة والبرهان ، لاقول القائل الذى هو إنسان، المخصوص فى جبلته بضروب الخلل والنقصان.

والواجب على الناظر فى كتب العلوم، إذا كان غرضه معرفة الحقائق، أن يجعل نفسه خصماً لكل ما ينظر فيه، ويجيل فكره فى متنه وحواشيه، ويخصمه من جميع جهاته ونواحيه، ويتهم نفسه أيضاً عند خصامه فلا يتحامل عليه ولا يتسمح فيه.

فإن سلك هذه الطريقة انكشفت له الحقائق، وظهر ما عساه وقع في كلام من تقدمه من التقصير والشبه[1].

هذا النص يبرز عدة مفاهيم، نحتاجها في تأسيس منهج علمي لدراسة التراث، فهو أولاً يؤكد على أهمية الحق، لأن الظن – أى الشك – لا يغنى عنه شيئاً ، وأن هذا الحق مطلوب لذاته – فى المنهج العلمى – فالحق محايد، وهو – النص – ثانياً يشير إلى صعوبة الطريق إلى الحق ووعورته، ذلك الطريق الذى لا يخلو من مخاطرة – أو قل مقامرة – قد تكون منهجية – فى طريقة البحث – أو معرفية – فى مادته الأولية – أو تكفيريه – فى استقبال الآخر لنتائج هذا الحق!

ولذلك تريدنا الحكمة شجعانا لا نبالى بشيء [2] وثالثاً يحذرنا النص من الوقوع فى شرك (حسن الظن بالعلماء)، أو بمعنى أخر محاولة التصدى لمقولاتهم بالإثبات، اقتناعاً أو افتتاناً، أو إيماناً بسلطة القدم، التى يجب على الباحث التخلص منها وغيرها من الأوهام التى ما إن تتمكن منه حتى تقضى على إبداعه، وتشكل ذهنية الاتباع، إضافة إلى أن هذه الأوهام هى الغبار الذى يشوش معرفتنا، ويحول دون الوصول إلى حقيقة، وسط هذا الغبار.

وتماهياً مع النص نجده رابعاً يؤكد أن العلماء، ليسوا معصومين من الخطأ، فإن لهم أوهامهم ، وإلا ما كان ثمة اختلاف فى معرفة الحقيقة، وينتقد النص – خامساً – المتلقى السلبى، الناقل عن غيره بلا نقد أو مساءلة، لأنه غالباً – إذا كان قصده معرفة القصد من النص، تماهت عنده الحقيقة مع النص وفهمه له، فتتوحد المعرفة مع مصدرها ومتلقيها فى آن!

وبالتالى ينكر النص الذى بين أيدينا أن يكون طالب الحق – الباحث – تابعاً، ويطالبه بالإبداع، فإذا كان التفلسف هو استنباط موقفاً معرفياً جديدة من المعارف عن طريق إثارة الأسئلة، فهذه المهمة، أولى بها الباحث الجاد ، الذى لابد وأن يكون محصناً بالمنهج النقدى، الذى يقف من كلام السابقين موقف الندية لا الموالاة ، والنقد لا المحاباه، التفسير ، لا التبرير، التجاوز لا الثبات، المساءلة لا التسليم، والشك لا اليقين، وهذه الخصومة – المفترضة – مجرد خصومة منهجية ، مع النصوص لا الشخوص، الأفكار لا القامات ، والمنهج لا القدم أو السبق،

وهى الخصومة التى نسعى من خلالها للتغيير والتقدم والإضاءة ، لا التكفير أو الخلاف والإظلام، والتحاكم إلى سلطة الموتى الذين يحكموننا!؟

الآن.. ألمح علامات تساؤل ودهشة، تقيم استفهاماً نصه: لماذا أكل هذه المقدمة، إذا كان عنوان الدراسة (الظاهرة القرآنية)!

وأظن أن هذا العنوان كافياً لأن نقدم له هكذا، لأن ما نحن بصدده من إشكاليات يصعب حصرها، لا يمكن طرحها دون التأكيد على قيم البحث العلمى، والمنهجية، والدفاع عن مبادئ كنا نظنها ترسخت مع طول الممارسة، إلا أننا - وبعد تجارب مريرة - وجدناها طمست أو كادت أن تزول، فأصبح الإلحاح عليها فريضة، وفرد مساحة لها واجب، لأننا بصدد محاولة لفهم أقدس الظواهر الإسلامية ، وأعلاها شأناً، وأقواها حجة، وأكثرها بعداً عن النقد، أو البحث العلمى، وأكبر العقبات التى تحول دون انبثاق علمانى للإسلام - كما أوضحنا فيما قبل [٣] - ألا وهى ظاهرة الكلام الإلهى، منذ كان تمثلات ذهنية منطوقة (شفهية) إلى أن أصبح مدونة نصية رسمية ناجزة ومغلقة اسمها (المصحف العثمانى).

وهذه المحاولة تشبه الخوض فى ظلمات بحر لُجى، بحيث يصبح البحث فيها، كالبحث عن لؤلؤة فى محيط من الأصداف الفارغة!

وإذا كان المستشرق، أو الباحث الغربى يمكنه إجراء هذا البحث وهو آمن مطمئن ، فالأمر بالنسبة للباحث المسلم العربى مختلف، فهو يواجه - مبدئياً - إشكالين؛ الأول انخراطه فى قدسية النص، والتحامه بجماهير المتدينين فى وطنه، والثانى رغبته - الصادقة - فى إحراز قصب السبق فى مجال البحث العلمى ، خاصة فيما يتجاوزه الاستشراق بوصفه أمراً خاصاً بالمسلمين، وهو الولوج إلى عمق الظاهرة القرآنية، أو الكتابة المقدسة بكل تنويعاتها من التوراة والإنجيل إلى القرآن.

١- تفكيك الظاهرة القرآنية:

ويقترح مفكرنا الذى لا نزال نستعرض مشروعه الفكرى، أن نبتدئ أولاً بالبحث عن معنى كلمة قرآن التى هى؛ فى اللغة العربية مصدراً للفعل قرأ، وفى القرآن نفسه نجد أن جذر المادة (قرأ) يدل

بالأحرى على معنى التلاوة، وذلك لأنه لا يفترض مسبقاً وجود نص مكتوب أثناء التلفظ به للمرة الأولى (٤) من قبل محمد.

هكذا نجد مثلاً أن الآيتين (١٦-١٧) من سورة القيامة تقولان: (لا تحرك به لسانك لتعجل به. إنا علينا جمعه وقرآنه. فإذا قرأناه فاتبع قرآنه. ثم إنا علينا بيانه).

وهناك آيات كثيرة في القرآن تلح على ضرورة أن يتقيد النبي لفظ الآيات بالتلاوة نفسها التي سمعها. ويرى المستشرقون المتخصصون بفقه اللغة أن كلمة قرآن ذات أصل سرياني أو عبري [٥] ولكن هذا لا يعدل المعنى الذي يفرضه السياق القرآني نفسه.

فالفكرة الأساسية تكمن في التلاوة المطابقة للخطاب المسموع لا المقروء. ولهذا السبب بالذات يفضل أركون التحدث عن الخطاب القرآني وليس النص القرآني[٦]. عندما يصف المرحلة الأولية للتلفظ (أو التنصيص) من قبل النبي . ذلك أن مرحلة الكتابة (أي كتابة الخطاب القرآني كنص) قد جاءت فيما بعد في ظل الخليفة الثالث عثمان (بين عامي ٦٤٥ - ٦٥٦م) ولا ريب أن هذا التمييز بين مفهومي الخطاب أو النص يتخذ أهمية كبرى على ضوء الالسنيات الحديثة [٧].

أما مسألة الوحي فهي دقيقة جداً وحرجة - يقول أركون ذلك وهو يدرس ويكتب للناطقين بالفرنسية!! - خصوصاً لمن يريد دراستها، ضمن المنظور الواسع الذي يتجاوز التعاليم "الارثوذوكسية" الجامدة، ويجددها ، هذه التعاليم المكرورة داخل كل تراث توحيدي بشكل تقوى وورع.

نحن لا نريد بالطبع أن نتجاهل هذه التعاليم أو نقبلها. على العكس، إن علم الأديان السائد اليوم - يحاول أن يفهم المنشأ التاريخي والتيولوجي اللاهوتي لهذه التعاليم، ويحاول أن يفهم وظائفها الإيديولوجية والنفسية ثم محدوديتها أو عدم مطابقتها وصحتها من الناحيتين المعنوية والانتربولوجية.

ولا نملك هنا المكان الكافي للقيام بكل هذه التحليلات المطولة وتلك الإيضاحات ، سوف نكتفي؛ إذن، بالتأكيد على الخطوط العريضة للبحث الجديد المطلوب. وهذا البحث، يحاول تجنب كل التحديدات الدوغمائية واللاهوتية الموروثة، يجعل ممكناً فهم الوحي بصفته ظاهرة

لغوية وثقافية قبل أن يكون عبارة عن تركيبات تيولوجية أو لاهوتية.

لكن نذكر هنا من أجل المعلومات، بالتصور الإسلامى للوحى. إنه يدعى التنزيل: أى الهبوط من فوق إلى تحت . وهذا المفهوم يشكل مجازاً مركزياً وأساسياً، يشكل النظرة العمودية للإنسان المدعو بدوره للارتفاع إلى الله، أى إلى التعالى.

ويتحدث القرآن أيضاً عن الوحى الذى يمثل فعل الظاهرة ذاتها التى وجهها الله للأنبياء. أما كلمة التنزيل فتدل على موضوع الوحى ومادته. اليكم الآن كيف يصور القرآن آليات الوحى: (سورة الشورى) الآيتان ٥١ – ٥٢: (وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولاً فيوحى بإذنه ما يشاء إنه علىّ حكيم). (وكذلك أوحينا إليك روحاً من أمرنا ما كنت تدرى ما الكتاب ولا الإيمان ولكن جعلناه نوراً نهدى به من شاء من عبادنا وإنك لتهدى إلى صراط مستقيم)(٨).

هذا عن مفهوم الوحى، ولكن ثمة مفهوم آخر، مركزى فى النص القرآنى، ألا وهو مفهوم أم الكتاب المحفوظ لدى الله، ويشير أركون إلى (أن إية إعادة تأويل حديثة لمفهوم الوحى تعتمد على الحلول التى يمكن إيجادها للمشاكل الأولية الخاصة بالسنيات ومنطق التسميه فى اللغات الطبيعية. وبدون أن نستبق الكلام على نوعية هذه الحلول، أو الشروط، فإنه يمكننا أن نفتح حقلاً مشتركاً من العمل لتراثات البحث التيولوجية الثلاثة عن طريق استخدام التمييز الحاصل فى اللغة العربية بين (أم الكتاب / القرآن) (٩).

ولأن أركون منشغل بوضع أديان الوحى كلها فى سياق منهجى واحده من حيث هذا التمييز، ليصل فى النهاية إلى أن النصوص التوحيدية الكبرى تشكلت وكرست طبقاً لمجريات مبلورة ومضبوطة من قبل السلطات العقائدية ثم رسخت على هيئة مدونات نصية رسمية مغلقة(١٠) فهو يدمج ظاهرة الوحى كلها تحت هذا السياق الحاسم والذى لا تعتمل فيه آليات الايقنة الزائفة.

وننتقل خطوة أخرى بعد محاولة وضع المنهج المقترح لدراسة مفهوم الوحى، إلى تاريخ القرآن وتدوين الخطاب الإلهى حتى صار مصحفاً، ولا يمكننا التواصل – علمياً ومنهجياً – مع مفهوم الوحى إلا

من خلال هذا المصحف، ويحدث انقلاباً معرفياً مع التحول من الشفاهى إلى الكتابى، أو من الصوت إلى النص.

تقول رواية التراث الإسلامى: أن جمع القرآن قد ابتدأ إثر موت النبى مباشرة فى عام (٦٣٢م) ، بل ويبدو أنهم قد دونوا فى حياته بعض الآيات - وهكذا تشكلت نسخ جزئية مدونة على أشياء مادية غير كافية أو مرضية كالرق والعظام المسطحة.. وذلك لأن العرب لم يكونوا قد أكتشفوا الورق بعد (ولم يكتشفوه إلا فى نهاية القرن الثامن الميلادى) وكان اختفاء صحابة النبى، الواحد تلو الأخر، والمناقشات الحاده التى دارت بين المسلمين الأوائل قد حفزت الخليفة الثالث عثمان على جمع كلية الوحى فى المدونة النصية نفسها المدعوة بالمصاحف.

ثم تم الإعلان عن إغلاق الجمع وانتهائه وتثبيت النص بشكل لا يتغير أبداً. كما راحوا يدمرون النسخ الجزئية الأخرى لكى لا تغذى الانشقاق والخلاف حول صحة الآيات والسور المثبتة فى المصحف المذكور.. لكن علم التاريخ الحديث لا يسلم برواية التراث الإسلامى التقليدى كما هى، وإنما يتفحص المسألة بإلحاح نقدى أكبر. نقول ذلك، خصوصاً أن جمع القرآن قد تم فى مناخ سياسى شديد الهيجان.

وكان المستعرب الألمانى تيوفل نولدكه قد قام بأول دراسة نقدية لتاريخ النص القرآنى، وذلك فى كتابه: تاريخ القرآن، الطبعة الأولى عام ١٨٦٠، وقد واصل العمل بعده شوالى، II، ١٩٠٩، ثم بير غستراسير برتيزل، III، عام ١٩٢٦ - ١٩٣٥ فى كتابيهما: جمع القرآن، وتاريخ النص القرآنى.

وقد حاول المستعرب الفرنسى ريجيس بلاشير تدقيق هذا البحث أكثر وتكلمته عن طريق اقتراح نظام ترتيبى زمنى للسور القرآنية.

ومن المعلوم أن هذه المسألة قد شغلت الفقهاء المسلمين المهمومين بتحديد الآيات الناسخة والآيات المنسوخة ومشكلة الناسخ والمنسوخ، فالآية اللاحقة زمنياً تنسخ السابقة وليس العكس [١١].

ولمزيد من الإيضاح حول جدل الكلام الإلهى مع البشر، وهو جدل هابط، صاعد فى آن، يمكننا تأمل الشكل الذى يحدد به أركون طبيعة هذا التفاعل، بوصفه تفكيكاً مبدئياً للظاهرة القرآنية من الخارج.

ونلاحظ أن هذا التفكيك ، وتلخيصاً لنصوص أركون المطولة[١٢]

أنـه قد وضـع الحركـة التى يوحـى اللـه بواسـطتها كجـزء مـن الكتـاب السماوى إلى البشر على المستوى العمـودى، ليدل علـى رمزيـة التـنزيل من ناحية، ونظرة التعالى التى يستقبل بها المتلقى هذا التنزيل مـن ناحيـة أخرى، ثو عودة الصعـود إلـى التعـالى وعلـى المسـتوى الأفقـى يموضـع التاريخ البشرى أو العمليات البشرية التـى تنطلـق من الخطـاب الإلهـى القرآنى إلى التدوين والإغـلاق لهـذا الخطـاب، وهـو بالتـأكيد يشـير إلـى الخطـاب القرآنـى، بمعنى العبـارات الشـفهية التـى تلفـظ بهـا النبـى ضمـن حالات الخطـاب وأسباب نزوله، ثم ينتقـل مـن المصحـف إلـى المصحـف مفسراً، أو التفاسير العديدة التى حظى بها النص من أجل إيضـاح حقـائق الوحى التى تنير التاريخ البشرى بوصفه نقطة عبور نحـو العـالم الآخـر، وهكذا يعود الإنسـان إلـى اللـه مـن جديـد طبقـاً لخطتـه الموحـى بهـا فـى القرآن.

ثمة إشكالات عديدة يحفـل بهـا القـاموس الأركونـى فيمـا يخـص الظاهرة القرآنية – الجدير بالذكر أن مالك بن نبى المفكر الجزائرى أول من استخدم هذا الاصطلاح فى كتاب له بنفس العنـوان – ويـرى أركـون أنه ينبغى الخروج بالظاهرة القرآنية من عزلتها ودمجهـا داخـل الدراسـة المقارنة للأنثربولوجيا التاريخية للظاهرة الدينية كمـا سـادت فـى حـوض البحر الأبيض المتوسط[١٣] ويحـاول النفـاذ مـن خـلال الخطـاب الألسـنى والعلوم الإنسانية إلى تفكيك الخطاب القرآنى بوصفه خطاباً نبوياً.

٢- قوة الظاهرة القرآنية

ماذا يقصـد أركـون بالظـاهرة القرآنيـة، أو الحـدث القرآنـى؟ [١٤] يسـتخدم مفكرنـا هـذان المصطلحـان (الظـاهرة والحـدث)، وليس القـرآن للدلالة على تاريخية هذا الحدث، ويعنى أنه حـدث لغـوى وثقـافى ودينـى يستخدم مرجعيات تعود إلى القرن السابع الميلادى فـى الجزيـرة العربيـة ولا يفهمها جيداً إلا من عـاش فـى ذلـك العصـر أو درسـه من الداخـل، والحدث القرآنى انفجار لغوى علـى العديـد مـن المعـانى والـدلالات لأنـه مشحون بلغة رمزية ومجازية فى معظم الأحيان، ويقصد به أيضاً:

حـدث يحصـل لأول مـرة فـى التـاريخ، أو التجلـى التـاريخى الخطـاب الشفهى رافق الممارسة السوسيو – تاريخيـة المحسوسـة لفـاعل

اجتماعي يدعي: محمد بن عبد الله وبالتالي فبلورة هذا المصطلح على النحو المشار إليه، لا تهدف – بل هى غير مشغولة إطلاقاً – بالدفاع أو الهجوم على البعد الدينى لهذا الخطاب.

وإنما يهدف في المرحلة الأولى للخطة المنهجية إلى وصف الأمور كما هى – بلغة علمية بحتة – ولفت الانتباه إلى المشروطية اللغوية، والثقافية ، والاجتماعية لإنتاج هذا الخطاب من قبل متكلم ما.

هذا عن الظاهرة، أو الحدث القرآنى، فماذا عن تحول هذا الحدث التاريخى إلى مدونه نصية مغلقة ورسمية ناجزة، وهو التحول المعرفى من العقل الشفاهى وخطاب الوحى) إلى العقل الكتابى (نص الوحى)؟

إن الظاهرة القرآنية فيما يبدو، هى الحدث الأكثر رسوخاً وتاريخية، ولكن آليات التقديس التى حولته إلى نص رسمى مغلق ، هى السبب وراء الهيمنة المادية والروحية لذلك المجلد المادى المكون من أوراق وأحبار وصفحات على جمهور المؤمنين.. والأمر يحتاج إلى مزيد من الإيضاح بحثاً عن مظاهر قوة تلك الظاهرة.

ومن أجل تلك المنطلقات لابد من تجديد عدد من مصطلحات المعجم العلمى المعاصر لدراسة الفكر الإسلامى كما ندعو إليه، مثل الشفاهية، الكتابية ، الخطاب القرآنى، المدونة النصية الرسمية المغلقة، السياج الدوجمانى المغلق، القرآن بوصفه خطاباً نبوياً تجد به الوحى، وغيرها من مصطلحات يحفل بها الحقل العلمى للمنهج الذى يقترحه أركون وهو منهج الإسلاميات التطبيقية، نحو تاريخ أخر للفكر الأصولى الإسلامى، وإيضاح بعض التفرقات المنهجية بين المصطلحات.

(٢-١) من الصوت إلى النص

عنوان هذا المبحث مأخوذ من الكتاب القيم الذى كتبه د. مراد عبد الرحمن مبروك بنفس العنوان، دراسة فى الشعر واعتقد أنه مدخل هام للتمييز بين الشفاهية والصوت، والكتابية (النص)، وسنحاول بإيجاز هنا التعرض لنظرية الشفاهية أو الصيغ الشفاهية كما يشار إليها أحياناً، أو ما قبل الكتابى ويعبر عنها ف. دى سوسير [١٥] فى مخطط الدائرة الكلامية .

كان ظهور الكلام حدثاً أشبه بالظواهر الطبيعية ، فقد كان الإنسان مهيئاً - بحكم تكوينه العقلي والجسدي - لأن يتحول إلى كائن ناطق، غير أن حادثة الكلام لم تتوقف عند هذا الحد، فقد أفترض كلام الـ (أنا) وجود (الآخر) المستمع ، وفكرة وجود الأنا والآخر في نسق صوتي - رمزى مثلت أبسط صور الاجتماع الإنساني والتي أخذت في التعقد والتشابك حتى صارت ما نطلق عليه الآن مصطلح "مجتمع" - Society[16].

والواضح أنه في حال التمييز بين الخطاب الشفهي / والنص المكتوب، بين الصوت (حينما تصبح الكلمة فاعلة وخلاقة، الكلمة فعل صوتي، والصوت كلمة فاعلة) فهذا ليس فقط ذا أهمية لغوية ألسنية بحتة، وإنما ذو أهمية أنثربولوجية أيضاً، فممارسة الذاكرة والعقل في المجتمعات الشفهية، تختلف بشكل جذري عن نفس الممارسة في المجتمعات التي تعرف الكتابة، وتؤسس وجودها عليها (أنظر مثلاً: الشفاهية والكتابية، والترج. أونج) (العقل الكتابي جاك غودى) وبالنسبة للقرآن، فالمسافة الزمنية الفاصلة بين الصوت (التلفظ بالآيات القرآنية لأول مرة في زمن النبي) وبين النص، تلك المسافة ذات أهمية، لا يستهان بها، خصوصاً وأن الوحي، والذي هو بطبيعته في المخيال العربي كلام حر، عفوى، محمل بالمجازات، أصبح محصوراً بين دفتي كتاب.

ويرى أركون أن الانتقال من مرحلة الخطاب الشفهي إلى مرحلة الخطاب المدون والمكتوب لم تأخذ بعين الاعتبار حتى الآن.. فالخطاب الشفهي تلفظ به النبي طيلة عشرين سنة وفي ظروف متغيرة ومختلفة وأمام جمهور محدد من البشر، ونحن لا يمكننا التوصل إلى معرفة هذه الحالة الأولية والطازجة للخطاب مهما حاولنا. فقد انتهت بوفاة أصحابها، لقد ضاعت إلى الأبد. ثم أن عملية الانتقال من مرحلة الخطاب الشفهي إلى مرحلة النص المكتوب والناجز تطرح مشاكل عديدة لا يفكر فيها أحد[١٧].

والهم الأساسي من وراء هذا التمييز هو: تحديد الكائنة المعرفية للمعنى المنتج على المستوى اللغوى والتاريخي للخطاب الشفهي ، والتمييز بينها وبين المكانة المعرفية للخطاب المدون أو المكتوب ،

ويعود أركون ليؤكد استحالة التوصل إلى هذا الظرف الذى قيل فيه الخطاب الشفهى لأول مرة، كما أننا لم نشهد النقاشات الحامية التى دارت حول تثبيت النسخة الرسمية من المصحف، ولا نعرف عنها إلا ما قاله لنا التراث المرسخ بعد أن انتصر من انتصر وانهزم من انهزم والتراث الرسمى المفروض بقوة السلطة لا يحتفظ إلا برواية الخط المنتصر ويحذف بقية الروايات الآخرى[١٨].

وعودة لأهمية هذه التفرقة، نوضح أن علامات الربط التقليدية الكثيرة مثل (و) مَثلاً تجدها متكررة كثيراً فى الشفاهية ، ثم إليكم بعض الديناميات النفسية للشفاهية (الكلمة المنطوقة بوصفها قوة، وفعلاً، (كون فيكون) مثلاً، أنت – فى الشفاهية – تعرف ما يمكنك تذكره فقط، فهى تعتمد أساساً على الذاكرة، عطف الجمل بدلاً من تداخلها، الأسلوب التجميعى مقابل التحليلى، الأسلوب الأطنابى أو "الغزير"، الأسلوب التكرارى ، حيث ليس ثمة نص يحفظ ما سبق وأن قيل، عدا قوة الذاكرة)، استخدام مفردات الحياة الإنسانية التقليدية، فالعالم فى الحالة الشفاهية ، حروف لكلمات ونغمات صوتية دالة، او غير دالة، لهجة المخاصمة / التحدى والتناظر الذى يدخل الكلمة فى بنية الجدل العنيف، وأخيراً الميل إلى المشاركة الوجدانية مقابل الحياد الموضوعى) [١٩].

هذه الملامح الأولية، حتى الآن لم تصبح جزءا من بنية منهج علمى لدراسة القرآن بشكل متكامل، ونحن نشير فقط خلال هذه السطور، لكن الأمر فى الحقيقة معقد جداً ، فلنتخيل محاولة علمية لتفهم عملية تحول الذهنى والتجريدى إلى كلمات منطوقة فى البدء، ثم تحول هذا الخطاب المنطوق والمنطلق والحر، حيث الكلمة قوة فاعلة، إلى مجرد نص مدون يحتاج إلى شروح عليه، تسقط التراكمات الدلالية والسيميائية على التشكل الذهنى الأول السابق لعملية النطق.

ثم لنتخيل مرة أخرى ، هذا المصحف ، المجلد المادى المكون من مواد طبيعية وصناعية، هذا الكتاب، وهو مدون بدون نقط أو علامات ضبط وتشكيل، فكل ما أنتجته اللغة العربية عبر تاريخها التدوينى هو حفاظ على براءتها الشفاهية، مع ملاحظة أن جملة الشهادتين مثلاً، لا تحتوى أية نقاط على الحروف، ولا تحتاج لضبط نحوى معقد، فعلامات الضبط هى فى النهاية إعادة لتثبيت النطق،

وليراجع كل منا نسخته من المصحف فسيجد كلمات مكتوبة بطريقة غير تلك التى نكتبها بنا، ويصل توثين هذه الكتابة (الخط العثمانى) وهى فى الأصل اجتهاد بشرى، جرى عليه التعديل والتحوير أكثر من مرة اعتماداً على الذاكرة السمعية فى رواية حفص عن عاصم، وورش عن نافع، نقول يصل التوثين إلى أننا يجب أن نصور فى الدراسات الإسلامية نصوص الآيات من المصحف، ولا نكتبها كتابة عادية، ونسقط من ذاكرتنا التاريخية آليات الحجب والتموية التى تمت من أجل تثبيت هذه النسخة من المصحف ومحو النسخ الأخرى، وأتذكر كيف أندهش أحد أصدقائى عندما قلت له تخيل كلمة (المؤمنين) بلا همز أو نقط، فلم يجرؤ على النطق بها!

(٢-٢) القرآن كخطاب نبوى

أنشغل كاتب هذه السطور، فترة طويلة بالطريقة التى تم دمج الأحاديث القدسية بها داخل السنة النبوية، وإهمال هذا الشق من الكلام - الذى من المفترض أنه إلهياً. فى الخطاب الدينى المعاصر، واستبعاده من دائرة التفكير الحيوى فى الفكر الإسلامى، وحاول البحث عن إجابات شافيه لأسئلته من داخل بنية هذه الأحاديث، فالقرآن لغة ومعنى ووحياً من عند الله - فى التصور العربى - والحديث القدسى هو وحياً من الله معنى أيضاً ، ولكن اللغة، اللفظ من عند رسوله النبى محمد.. وإشكالية الحديث القدسى هذه تضعنا وجهاً لوجه مرة أخرى، وليست أخيرة أمام التمييز بين التصور الذهنى للمراد الدلالة عليه (المعنى) وبين اللفظ الذى يغلق هذا المعنى فى شكل منطوق يمثل علامة دالة بين متكلمين !

ماذا يعنى أن الكلام الإلهى، ينقسم إلى قرآن، وكلام قدسى ، هل يعنى فقط وساطة النبى المباشرة فى الحديث القدسى ووساطته المحايدة فى النص القرآنى ، فالحديث القدسى كما هى معروفة بنية أن يقول النبى - مثلاً - فيما يرويه عن رب العزة، ولم تبين لنا الأدبيات المنتجة حول هذا النوع من الكلام الإلهى مدى دقة التصنيف الموضح للفرق بين القرآن والحديث القدسى إلا فى تنظير لاحق على تشكل كليهما.

ولم يحظ بالتالى الحديث القدسى بشروحات موازية لتلك التى دارت حول الحديث النبوى - المحمدى، فالوحى الخفى - جبريل - الذى

ينقل كلام الرب من الأعالى إلى محمد غير منظور بالنسبة لجمهور المؤمنين الذين يتلقون الكلام من فم النبى، فالقرآن والحديث القدسى، والحديث المحمدى ينطق بهم جميعاً شخص واحد هو النبى محمد، ومع ذلك ليس هناك تأريخاً كاملاً للحديث القدسى مقابل ما حظى به كل من القرآن والسنة القولية المحمدية من محاجات لغوية وتاريخية مشهورة!

وهذا الأمر سوف نتناوله بالتفصيل من زاوية مختلفة، ربما تستحق دراسة كاملة لتأصيل عملية نفى، أو وضع الحديث القدسى فى دوائر اللامفكر فيه فى الفكر الإسلامى، هل لأنه لا يوصل أموراً تتصل بالتشريع المباشر – الفقه –، أم لأن الفرق الباطنية أتخذت منه مفتاحاً لإيلاج المفاهيم الباطنية وإقامة علاقة مباشرة مع الله؟! أسئلة تحتاج إلى وقت وجهد لتعقب إجاباتها، وتبقى ملحوظة – قبل أخيرة – وهى أن صناعة المقدس فى الأساس صناعة بشرية ، فالمقدس لغةً هو الطاهر، وبالتالى فإضفاء القداسة على شىء ما هو فى النهاية تجديد ابستيمى – معرفى يعبر عن موقف الإنسان من هذا الشىء.

لننتقل الآن إلى ما يدعوه الناس عموماً بالقرآن، إن هذه الكلمة مشحونة إلى أقصى حد بالفعل اللاهوتى والممارسة الطقسية – الشعائرية الإسلامية المستمرة منذ مئات السنين، إلى درجة أنه يصعب استخدامها كما هى، فهى تحتاج إلى تفكيك مسبق من أجل الكشف عن مستويات من المعنى والدلالة كانت قد طمست وكبتت ونسيت من قبل التراث التقوى الورع، كما من قبل المنهاجية الفيلولوجية النصانية أو المغرقه فى التزامها بحرفية النص. وهذه الحالة لا تزال مستمرة منذ زمن طويل: أى منذ أن تم الانتقال من المرحلة الشفهية إلى المرحلة الكتابية ونشر مخطوطة المصحف بنساخة اليد أولاً ثم طباعة الكتاب ثانية.

وهذه العمليات حبذت صعود طبقة رجال الدين وازدياد أهميتهم على مستوى السلطة الفكرية والسياسية.

وهذه الحالة تتناقض مع الظروف الاجتماعية والثقافية الأولية لانبثاق وتوسيع ما يدعوه الخطاب القرآنى الأولى بالقرآن أو الكتاب السماوى: أو الكتاب بكل بساطة. وهو القرآن المتلو بكل دقة وأمانة، وبصوت عال أمام حفل أو مستمعين معينين. لنسم هذا القرآن إذن بالخطاب النبوى: أى ذلك الخطاب الذى يقيم فضاءً من التواصل بين

ثلاثة أشخاص قواعدية: أى الضمير المتكلم الذى ألف الكتاب المحفوظ فى الكتاب السماوى. ثم الناقل بكل إخلاص وأمانة لهذا الخطاب والذى يتلفظ به لأول مرة. (أى ضمير المخاطب الأول = النبى)، ثم ضمير المخاطب الثانى الذى يتوجه إليه الخطاب (أى الناس).

والمقصود هنا بالناس، الجماعة الأولى التى كانت تحيط بالنبى والتى سمعت القرآن من فمه لأول مرة. وهى جماعة تكبر أو تصغر بحسب الظروف. وكان أعضاء الجماعة كلهم متساوين وأحراراً فيما يخص عملية الاستقبال: أى استقبال الخطاب الصادر من فم النبى. كانوا متساوين لأنهم كانوا يتشاركون فى نفس الحالة الاستقبالية للخطاب النبوى. كانوا يتساوون فى نفس الفهم اللغة الشفهية المستخدمة. وكانوا أحراراً بمعنى قيامهم برد فعل عفوى ومباشر وفورى على هذا الخطاب عن طريق الموافقة والتصديق، أو الفهم، أو الرفض، أو الدحض، أو طلب الإيضاح والاستيضاح. سوف نعود فيما بعد إلى الأهمية الحاسمة لهذا التحليل النفسى – الاجتماعى – اللغوى لما سوف ندعوة منذ الآن فصاعداً بالخطاب النبوى [٢٠] .

إن السطور السابقة ، والتى من الواضح أنها كانت تقوم بدور تنشيط الذاكرة النقدية، ومحاولة فك شفرات أكثر الظواهر الإسلامية تعقيداً، لا يمكنها أن تقول كل شىء ، فنحن سوف نتابع الحديث عن الظاهرة القرآنية وسنحاول تقديم صورة كاملة للمنهج الذى يقترحه – أركون – فى التعامل مع هذه الظاهرة بصورة علمية ولا شك أن هذا الأمر سوف يحتاج إلى صفحات كثيرة، تشكل كتاباً منفصلاً عن الحدث القرآنى فى التاريخ، فى محاولات أكثر جدية ومنهجة لدراسة القرآن دراسة علمية.

فسوف نقدم فى الدراسات القادمة، صوراً لتفكيك أكثر عمقاً وحفراً فى بنية الوعى المنتج للقرآن بوصفه خطاباً نبوياً، فلربما كان هذا مفتاح دراستنا للنص الدينى، للكشف عن تجليات مناهج العلوم الإنسانية فى تأسيس علم لاهوت – أناسى – منطقى ، أكثر عقلانية، وملائمة للعقل فى قرن جديد..

ثمة إشارة أخيرة ينبغى رصدها هنا، وهى أن كاتب هذه السطور، وإن كان يتبنى بعض ملامح مشروع محمد أركون – المفكر

الذى اعتز به كثيراً – إلا أنه ليس منقاداً له بدون نقد، فالحس النقدى هـو الأساس الذى تم بناء عليه اختيار – أركـون – فـى البدايـة، وهـو كذلك الأساس الذى يحكم علاقة الباحث بكل ما يتابعه أو ما يفكر من خلاله.

وفى ختام هذه السطور.. نرجـو أن نكـون قد نجحنـا فـى أشكلة قضايا الفكر الإسلامى، والأشكلة تعنى نزع البداهة عما قـد ترسـخ وبقـى فى الوعى بوصفه مبرهنة، وهو فى الحقيقة، ليس كذلك.. عذراً للإطالـة، وأسفاً للانقطاع.. المؤقت.

الإشارات والإيضاحات

(١) محمد بن الحسن بن الهيثم، الشكوك على بطلميوس، تحقيق د. عبد الحميد صبره، د. نبيل الشهابى، مطبعة دار الكتب ١٩٧١ صـ ٣، ٤ من المقدمة.

(٢) هكذا تكلم زارادشت، فريدرك نيتشه، ترجمة فيلكس فارس – طبعة دار القلم بيروت – لبنان صـ٦٥.

(٣) راجع بحثنا بعنوان علمنة الإسلام، والذى أوضحنا فيه أن العقبات التى تجابه هذه العلمنة تتمثل فى مفهومات، الخلافة ، الشريعة الإسلامية، قوة الظاهرة القرآنية.

(٤) نشير هنا إلى القراءة بين الابستيمى والإيديولوجى، المعرفى، العقيدى، للتفرقة بين زمانية الكلمة (قابليتها للإسقاط) وتاريخيتها ومعناها فى سياق إنتاجها) ، فمن الملاحظ مثلاً أن (اقرأ) الواردة كأول كلمة إلهية فى المخيال الإسلامى لا ترتبط بالقراءة (التأمل البصرى فى نص مكتوب)، بل بالأمر ردد، كرر، أتلو، أعد لا القراءة بالمعنى التزامنى.

(٥) يقوم غالباً المستشرق بمثل هذه الإسقاطات، لأنه يعمل بالمنهج الفللوجى – التاريخى، وهو مهجوس بالبحث عن أصول، جذور تاريخية للكلمات الواردة فى القرآن، راجع د. عبد الرحمن بدوى، دفاع عن القرآن ضد منتقديه، ترجمة د. كمال جاد الله، دار الجليل للكتب والنشر، طبعة أولى ١٩٩٧ من ص١٧ – ٢٦، الفصل الخاص بأمية النبى محمد.

(٦) للتمييز بين الخطاب القرآنى، والنص القرآنى، فى هذه الدراسة أهمية قصوى، لاحظ انشغالنا بها فى (من الصوت إلى النص) وفى دراسات قادمة سوف نضع فروق جوهرية فى هذا التمييز.

(٧) محمد أركون – الفكر الإسلامى، نقد، واجتهاد، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، لندن طـ ٣ ١٩٨٨، صـ٧٧.

(٨) السابق صـ٧٨.

(٩) السابق صـ٨٠.

(١٠) المقصود بالطبع هنا هو الممارسة التاريخية ، راجع السابق صـ٨١.

(١١) نفسه صـ٨٥، ٨٦.

(١٢) السابق صـ ٨٩ – ٩٠.

(١٣) أركون – الفكر الأصولى واستحالة التأصيل، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامى،

ترجمة وتعليق - هاشم صالح - دار الساقى، بيروت ، لندن طـ أولى ١٩٩٩ - صـ٧٣. وغالباً يحاول أركون دمج الوحى الإسلامى فى الظاهرة الدينية بشكل عام، نظراً لرفض الاستشراق إدخال الإسلامى فى تجربة الوحى.

(١٤) التعريفات الواردة للظاهرة القرآنية، أو الحديث القرآنى فى كتابات أركون:

- (قضايا فى نقد العقل الدينى، كيف نفهم الإسلام اليوم؟)

دار الطليعة - بيروت طـ أولى ١٩٩٨ - صـ٢٩، ١٨٦.

- الفكر الإسلامى، قراءة علمية، مركز الإنماء القومى)

المركز الثقافى العربى، بيروت، الدار البيضاء طـ ثانية ١٩٩٦ صـ١٨٧-٢٠٧، ص٢٤٥-٢٨٣.

- الفكر الأصولى واستحالة التأصيل، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامى، دار الساقى - بيروت، لندن طـ أولى ١٩٩٩ صـ ٣٠، صـ١١٩ - ٢١٠.

- الفكر الإسلامى، نقد واجتهاد - دار الساقى، بيروت ، لندن، طـ٣ ١٩٩٨ صـ٨١ - ٨٩.

- (تاريخية الفكر العربى الإسلامى) - مركز الإنماء القومى، المركز الثقافى العربى، بيروت، الدار البيضاء طـ٣ ١٩٩٨ صـ٢٩٩، هذه الكتب ترجمة وتعليق هاشم صالح.

(١٥) فردينان دى سوسير، مؤسس علم اللغة الحديث (١٨٥٧ - ١٩١٣) أشهر كتبه (محاضرات فى علم اللغة العام) وله أكثر من ترجمة عربية.

(١٦) د. محمد فكرى الجزار - فقه الاختلاف - مقدمة تأسيسية فى نظرية الأدب - كتابات نقدية ٨٧- الهيئة العامة لقصور الثقافة - القاهرة - إبريل ١٩٩٩، صـ١٩.

(١٧) أركون - قضايا فى نقد العقل الدينى - سبق ذكره صـ١٨٧ ولنا ملاحظات سوف تناولها فى تعقيبنا على هذا الكلام فى دراسات قادمة خاصة بالقراءة التزامنية وحجية التاريخ وما إلى ذلك.

(١٨) السابق صـ١٨٨، ١٨٩ ، باختصار.

(١٩) النقاط المشار إليها؛ مأخوذة من عناوين (ولتر، ج، أونج والشفاهية والكتابية - ترجمة د. حسن البنا عز الدين، مراجعة د. محمد عصفور ، عالم المعرفة ١٨٢، المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب - الكويت - فبراير ١٩٩٤ من صـ ٨٩ - ١١٠).

(٢٠) أركون - الفكر الأصولى واستحالة التأصيل - سبق ذكره صـ٢٩، ٣٠.

ملحق
نصوص من المعتزلة

العلم لا يعطيك بعضه حتى تعطيه كلك
فإن أنت أعطيته كلك
فأنت من إعطائه لك البعض...
على خطر

أبو إسحاق إبراهيم بن سيار النظام
ت: ٢٢٢ هـ

من بين التيارات المتعددة التى أفرزها جدل المجتمع الإسلامى مع واقعه، تبرز بعض التيارات التى أعلت من شأن الإنسان، وتمثلت قيم العدل والعقل والحرية، وعلى رأسه جميعاً، يقف تيار الاعتزال ، ذلك التيار الذى أسس النهضة العلمية العربية، باعتماده على العقل فى كل شئون الدين والدنيا، وتقديمه لحرية الإنسان على كل شبهات الإكراه والنفى، فالإنسان ذلك البعد المهدر فى الفكر الإسلامى بتياراته اللاعقلانية والتى تنفى الإنسان بناء على مخيلة معتقلة تقول بأن إثبات قدرة الله لا يتحقق إلا بنفى حرية الإنسان، وفى المقابل أدرك المعتزلة أن الإنسان خليفة الله على أرضه، يستمد حريته من وجود الله، ولا تنتفى بقدرة الله حرية الإنسان، ومن هنا كان إعلان استقلال العقل فى التفكير ، الدليل الأول على التكليف والعدل والحرية، وفى النصوص التى بين أيدينا، نجد الحرص على قيمة العقل والعدل والحرية هى الهاجس الأول الذى تصدر عنه هذه النصوص من مؤسسى مذهب الاعتزال الأوائل، إلى الكندى فيلسوف الإسلام والمعلم الثانى بعد أرسطو، فى تطور طبيعى، عرقلته قوى الإرهاب والإظلام والتخلف والتبعية وها نحن نقدم للقارئ صفحات مضيئة من تراث التنوير الإسلامى.. أو التراث المغدور.

(١)
(ملخص رسالة الحسن البصرى فى القدر)

كتب عبد الملك بن مروان إلى الحسن:
بلغنا عنك فى القدر شىء فاكتب إلينا بقولك.
فكتب إليه رسالة طويلة، أو ردنا منها جملة، فمنها.
سلام عليك.. أما بعد.. فاعلم أيها الأمير أصبح فى قليل من كثير مضوا، والقليل من أهل الخير مغفول عنهم، وقد أدركنا السلف الذين قالوا بأمر الله واستنوا بسنة رسول الله، فلم يبطلوا حقا، ولا ألحقوا بالرب تعالى إلا ما ألحق بنفسه، ولا يحتجون إلا بما احتج الله به على خلقه، وقوله الحق: (وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون) ولم يخلقهم لأمر ثم حال بينهم وبينه، لأنه تعالى ليس (بظلام للعبيد).
ولم يكن فى السلف أحد ينكر ذلك ولا يجادل فيه، لأنهم كانوا على أمر واحد، وإنما أحدثنا الكلام فيه من حيث الناس النكرة له، فلما أحدث المحدثون فى دينهم ما أحدثوه، أحدث الله للمتمسكين بكتابه ما يبطلون به المحدثات ويحذرون به من المهلكات، ومنها أن الذى أوقعهم فيها بسنة الأهواء وترك كتاب الله تعالى.
ألم تر إلى قوله: "قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين"، فافهم أيها الأمير ما أقوله، فإن ما نهى الله فليس منه، لأنه لا يرضى ما يسخط هو من العباد، فإنه تعالى يقول: "ولا يرضى لعباده الكفر وإن تشكروا يرضه لكم" فلو كان الكفر من قضائه وقدره لرضى ممن عمله، وقال تعالى: "وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه"، وقال تعالى: "والذى قدر فهدى"، ولم يقل قدر فأضل، لقد أحكم الله آياته وسنة نبيه فقال: "قل إن ضللت فإنما أضل على نفسى وإن اهتديت فبما يوحى إلى ربى"، وقال تعالى: "والذى أعطى كل شىء خلقه ثم هدى"، ولم يقل: أضل، وقال: "إن علينا للهدى"، ولم يقل: علينا إلا ضلال، ولا يجوز أن ينهى العباد عن شىء فى العلانية ويقدره عليهم فى السر. ربنا أكرم من ذلك وأرحم، فلو كان الأمر كما يقول الجاهلون ما كان يقول تعالى: "اعملوا ما شئتم"، ولقال:

اعملوا ما قدرت عليكم، ولو كان الأمر كما قال المخطئون لما كان لمتقدم حمد فيما عمل ولا على متأخر لوم، ولقال: جزاء بما عمل بهم، ولم يقل: "جزاء بما كانوا يعملون".

وقال تعالى: "فألهمها فجورها وتقواها"، أى بين لها ما تأتى وتذر، ثم قال: "لقد أفلح من زكاها وقد خاب من دساها" فلو كان هو الذى دساها ما كان ليخيب نفسه، تعالى الله عما يقولون.

وقال تعالى: "من قدم لنا هذا فزده عذابا ضعفا"، فلو كان تعالى هو قدم لهم العسر ما قال ذلك.

وقال تعالى: "ربنا إنا أطعنا سادتنا وكبراءنا فأضلونا سبيلا"، فالكبراء أضلوهم دون الله تعالى، بل قال: "إنا هديناه السبيل أما شاكراً وإما كفورا"، و"من شكر فإنما يشكر لنفسه"، وقال : "أضل فرعون قومه وما هدى"، وقال تعالى: "وما أضلنا إلا المجرمون" وقال: "وأضلهم السامرى"، وقال: "وزين لهم الشيطان أعمالهم، وقال تعالى: "وأما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى"، فكان بدو الهدى من الله تعالى، واستحبابهم العمى بأهوائهم.

وظلم آدم نفسه ولم يظلمه ربه، فقال: "ربنا ظلمنا أنفسنا"، وقال موسى: "هذا من عمل الشيطان"، وذكر أن أهل الجهل قالوا: إن الله يضل من يشاء ويهدى من يشاء، ولم ينظروا إلى ما قبل الآية وبعدها ليستبين لهم أنه تعالى يضل بتقدم الفسق والكفر، كقولة: و"يضل الله الظالمين"، وقال: "فلما زاغوا أزاغ الله قلوبهم، "وما يضل به إلا الفاسقين" ففيها الوعيد.

ثم إنه تعالى قال: "فمن حق عليه كلمة العذاب أفأنت تنقذ من فى النار"، وقال: "وكذلك حقت كلمة ربك على الذين فسقوا أنهم لا يؤمنون"، وقال تعالى: "ادخلوا فى السلم كافة" فكيف يدعوهم إليه وقد حال بينهم وبينه؟!

وقال: "وما أرسلنا من رسول إلا ليطاع بإذن الله" ، كيف ذلك وقد منع خلقه من طاعته؟! ومنها قال: رحمه الله:

والقوم يناتزعون فى المشيئة، وإنما يشاء الله الخير، فقال تعالى: "يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر، ومنها أن الله تعالى أرحم وأعدل من أن يعمى عبدا ثم يقول له: أبصر وإلا عذبتك، فكيف يضله ثم

يقول له اهتد وإلا عذبتك!؟، وإذا خلق الله الشقى شقيا، لم يجعل له سبيلا إلى السعادة، فكيف يعذبه!؟

ومنها: بعث الله الرسول آية ورحمة ونورا، وقال: "استجيبوا لله وللرسول" ، وقال: استجيبوا لربكم"، وقال: "أجيبوا داعى الله" ، و"إن هذا صراطى مستقيما فاتبعوه"، و"ماكنا معذبين حتى نبعث رسولاً"، فكيف يفعل ذلك ثم يعميهم عن القبول؟!.

وقال الشيطان: "إنما يدعو حزبه ليكونوا من أصحاب السعير" فمن أجاب الشيطان كان من حزبه، ولو كان كما قاله الجاهلون لكان إبليس أصوب من الأنبياء: إذ، دعا إلى إرادة الله وقضائه ودعت الأمة إلى خلاف ذلك وإلى ما علموا أن الله حال بينهم وبينه.

وقال القوم فيمن أسخط الله : إنه تعالى حمله على إسخاطه، وكيف يسخط إذا عملوا بقضائه وارداته؟! وأنه تعالى يقول: "ذلك بما قدمت يداك" وهؤلاء الجهال يقولون: أن الله قدمه لهم وما أضلهم سواه.

ومنها:

واعلم أيها الأمير أن المخالفين لكتاب الله وعدله يخرصون فى أمر يدنهم بزعمهم على القضاء والقدر، ثم لا يرضون فى أمر دنياهم إلا بالاجتهاد والبحث والطلب والأخذ بالحزم فيه، ولا يعملون فى أمر دنياهم على القضاء والقدر.

ومنها:

ومما يحتجون به أن الله تعالى قبض قبضة فقال: هؤلاء فى الجنة ولا أبالى، وهؤلاء فى النار ولا أبالى، فإذا كان هذا الحديث حقا، فقد علم تعالى أهل الجنة وأهل النار قبل خلقهم، وكيف يصح قوله: "تكاد السموات يتفطرن منه الآية، مع أنه حملهم عليه؟! وما معنى قوله: "فما لهم لا يؤمنون"، وقد منعهم منه.

ومنها:

وقال فى قوله فى الضلال والهدى، وفى قوله: "لو شاء ربك"، إن المراد إظهار قدرته على ما يريد، كما قال: "إن نشأ نخسف بهم الأرض أو نسقط عليهم كسفا من السماء"، وقال: "لو نشاء لمسخناهم"، وإنما دل بذلك على قدرته، فذلك غير الذى شاءه منهم.

ومنها:

وقد قال تعالى، بعد ما حكى عنهم: "لو شاء الرحمن ما عبدناهم"، تكذيبا لهم: كذلك كذب الذين من قبلهم حتى ذاقوا بأسنا" ونعوذ بالله ممن ألحق بالله الكذب، وجعلوا القضاء والقدر معذرة فكيف يصح ذلك مع قوله: "وما ظلمناهم ولكن كانوا هم الظالمين"، وقال "وما أصابك من سيئة فمن نفسك" أى العقوبة التى أصابتك إنما هى من قبل نفسك بعملك.

والرسالة طويلة تشتمل على مسائل من العدل ذكرنا منها لمعا.

(٢)
كتاب أصول العدل والتوحيد

القاسم بن إبراهيم بن إسماعيل الرسى

(مقام العقل..)

أعلم، يا أخى، علمك الله الخير والهدى، وجنبك جميع المكاره والردى، أن الله خلق جميع عبادة العقلاء المكلفين لعبادته، كما قال، عز وجل: "وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون"، والعبادة تنقسم على ثلاثة وجوه:

أولها: معرفة الله.

والثانى: معرفة ما يرضيه وما يسخطه.

والوجه الثالث: اتباع ما يرضيه واجتناب ما يسخطه.

وهذه الثالثة هى كمال العبادة، وجميع العبادات غير خارجه منها، فمعرفة الله عبادة كاملة لمن ضاق عليه الوقت، وهى منفصلة من العبادة الثانية لمن تراخت به الأيام إلى أصول التعبد، وهو الأمر والنهى الذى فيه رضى المعبود وسخطه، ثم العمل بما يرضيه واجتناب ما يسخطه عبادة ثالثة منفصلة من الوجهين الأولين لمن تراخى به الوقت إلى استماع كيفية العبادة على لسان الرسول الذى جاءت الشريعة على يديه.

فهذه ثلاث عبادات من ثلاث حجج احتج بها المعبود على العباد، وهى:

* العقل..
* والكتاب..
* والرسول..

فجاءت حجة العقل بمعرفة المعبود، وجاءت حجة الكتاب بمعرفة التعبد، وجاءت "حجة" الرسول بمعرفة العباد. والعقل أصل الحجتين الأخيرتين، لأنهما عرفا به، ولم يعرف بهما. فافهم ذلك.

ثم للإجماع من بعد ذلك حجة رابعة مشتملة علــى جميـع الحجـج الثلاث وعائدة إليها.

ثم اعلـم أن لكل حجـة مـن هـذه الحجـج أصـلا وفرعـا، والفـرع مردود إلى أصله، لأن لها أصول محكمة على الفروع.

فأصل المعقول ما أجمع عليه العقلاء ولم يختلفوا فيه، والفرع ما اختلفوا فيه ولم يجمعوا عليـه، وإنمـا وقـع الاختـلاف فـى ذلـك لاختـلاف النظر والتمييز فيما يوجـب النظـر والاسـتدلال بـالدليل الحـاضر المعلـوم على المدلول عليه الغائب المجهـول. فعلـى قـدر نظـر النـاظر واسـتدلاله يكون دركه لحقيقة المنظور فيه والمستدل عليه.

وكان للإجماع من العقلاء علــى مـا أجمعـوا عليـه أصـلا وحجـة محكمة على الفرع الذى وقع الاختلاف فيه.

وأصل الكتاب هو المحكم الذى لا اختـلاف فيـه، الـذى لا يخـرج تأويله مخالفا لتنزيله، وفرعه المتشابه من ذلك فمردود إلى أصله الذى لا اختلاف فيه بين أهل التأويل.

وأصـل السـنة التـى جـاءت علـى لسـان الرسـول مـا وقــع عليــه الإجماع بين أهل القبلة ، والفرع ما اختلفوا فيه عـن الرسـول صلـى اللـه عليه وسلم وعلى آله، فكل ما وقع فيه الاختلاف من أخبـار رسـول اللـه، صلى الله عليه ، فهو مردود إلى أصل الكتاب والعقل والإجماع.

وقد أنكرت الحشـوية مـن أهـل القبلـة رد المتشـابه إلـى المحكـم، وزعموا أن الكتاب لا يحكم بعضه علـى بعـض، وأن كـل آيـة منـه ثابتـة واجب حكمها بوجوب تنزيلها وتأويلها، ولذلك وقعوا فى التشبيه، وجادلوا عليه لما سمعوا من متشابه الكتاب فلم يحكموا عليه بالآيات التـى جـاءت بنفـى التشـبيه. فـاعلم ذلـك، فـإن هـذه جملـة فـى معرفـة المعبـود والتعبـد والعبادة، ومعرفة الحجج التى بها وجب التعبد على جميع المكلفين.

ثم نعود إلى تفسير هذه الجملة وشرحها وتبيين عللها ومـا تكمـل به المعارف من تقسيمها.

فأول ما نذكره مـن ذلـك، معرفـة اللـه عـز وجـل، وهـى عقليـة، منقسـمة علـى وجهيـن، وهمـا: إثبـات، ونفـى، فالإثبـات هـو اليقيـن باللـه والإقرار به، والنفى هو نفـى التشـبيه عنـه، تعـالى، وهـو التوحيـد، وهـو ينقسم على ثلاثة أوجه:

أولها: الفرق بين ذات الخالق وذات المخلوق، حتى ينفى عنه جميع ما يتعلق بالمخلوقين فى كل معنى من المعانى، صغيرها وكبيرها وجليلها ودقيقها، حتى لا يخطر فى قلبك فى التشبيه خاطر شك ولا توهم ولا ارتياب، حتى توحد الله، سبحانه، باعتقادك وقولك وفعلك، فإن خطرت على قلبك فى التشبيه خاطرة شك فلم تنف عن قلبك بالتوحيد خاطرها وتمط باليقين البت والعلم المثبت حاضرها، فقد خرجت من التوحيد إلى الشرك ومن اليقين إلى الشك، لأنه ليس بين التوحيد والشرك وبين اليقين والشك منزلة ثالية. فمن خرج من التوحيد فإلى الشرك مخرجه، ومن فارق اليقين ففى الشك موقعه.

والوجه الثانى: (هو) الفرق بين الصفتين، حتى لا تصف القديم بصفة من صفات المحدثين.

والوجه الثالث: (هو) الفرق بين الفعلين حتى لا تشبه فعل القديم بفعل المخلوقين.

فمن شبه بين الصفتين ومثل بين الفعلين فقد جمع بين الذاتين، وخرج إلى الشك والشرك بالله، وبرئ من التوحيد والإيمان، وصار حكمه فى ذلك حكم من أشرك وامترى فشك.

فهذه جملة التوحيد المضيقة، التى لا يعذر من اعتقادها والنظر فى معرفتها، عند كمال الحجة، أحد من العبيد.

فمن مكن، بعد بلوغه وكمال عقله، وقتا يكمل فيه العدل تمكنه فتعدى إلى الوقت الثانى وهو جاهل بهذه الجملة فقد خرج من حد النجاة ووقع فى بحور الهلكات حتى يستأنف التوبة ويقلع عن الجهل والغفلة بالنظر فى معرفة هذه الجملة التى لمعرفتها خلق الله الخلق، وهى "فطرة الله التى فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله، ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون".

والدين القيم هو المستقيم الواصب الثابت الدائم المتصل، وذلك قوله: له الدين واصبا يريد منصبا متعبا وهو التوحيد والخلصانية التى لا تزول عن قلوب المتعبدين العارفين بالله المخلصين بزوال التشريعات التى لا تزول بزوال الاستطاعات والعلل المانعات عن القيام بالفروض الشرعيات.

ثم اعلم أن هذه الجملة هى أصل التوحيد، فكل ما ورد من

الشرح والكلام مردود إلى هذا الأصل الذى أجمع عليه أهل القبلة. فما ورد عليك من فروع الكلام والشروح يؤكد لك أصول دينك اعتقدته ودنت الله به، وما ورد عليك مما ينقض الأصل تركته واعتزلته، فإن بذلك صحت المقالة لأهل الفرقة الناجية.

فالواجب على الطالب لنجاته حراسة الأصول من النقض لها بالتفسير حتى لا ينقضها بالتفسير طول عمره مضطربا فى عمادة التوحيد برد الفرع إلى أصله حتى لا يضيف إلى معبوده شيئا من صفات خلقه وعبيده فى كل فعل منه وذات وفى كل صفة من الصفات حتى تتزه القلوب والضمائر وخواطر الأوهام والسرائر، فإن دقيق ذلك كله كجليله، والكبير من ذلك كقيليه، فافهمه، وتدبر تجده كذلك إن شاء الله.

تم. وصلى الله على رسوله سيدنا محمد النبى وآله، وسلم تسليما.

من كتاب "رسائل العدل والتوحيد"
تأليف: الإمام الحسن البصرى
الإمام القاسم الرسى
القاضى: عبد الجبار المعتزلى
الشريف المرتضى
دراسة وتحقيق : محمد عمارة
دار الهلال - ١٩٧١

(٣)
رسالة فى العقل

أبى يوسف يعقوب بن إسحق الكندى

فهمك الله النافعات، وأسعدك فى دار الحياة ودار الممات! فهمت الذى سألت من رسم قول فى العقل، موجز خبرى، على رأى المحمودين من قدماء اليونانيين، ومن أحمدهم أرسطالس ومعلمه أفلاطن الحكيم، إذ كان حاصل قول أفلاطن فى ذلك قول تلميذه أرسطالس، فلنقل فى ذلك على السبيل الخبرى، فنقول: إن رأى أرسطالس فى العقل أن العقل على أنواع أربعة: الأول منها العقل الذى بالفعل أبدا، والثانى العقل الذى بالقوة، وهو للنفس، والثالث العقل الذى خرج فى النفس من القوة إلى الفعل، والرابع العقل الذى نسميه الثانى. وهو يمثل العقل بالحس لقرب الحس من الحى وعمومه له أجمع، فإنه يقول إن الصورة صورتان: إما إحدى الصورتين فالهيولانية، وهى الواقعة تحت الحس، وأما الأخرى فالتى ليست بذات هيولى، وهى الواقعة الهيولى هى التى بالفعل محسوسة، لأنها لو لم تكن بالفعل محسوسة لم تقع تحت الحس، فإذا أفادتها النفس فهى فى النفس، وإنما تفيدها النفس، لأنها فى النفس بالقوة، فإذا باشرتها النفس صارت فى النفس بالفعل، وليس تصير فى النفس كالشىء فى الوعاء ولا كالمثال فى الجرم، لأن النفس ليست بجسم ولا متجزئة، فهى فى النفس والنفس شىء واحد، لا غير ولا غيرية لغيرية المحمولات.

وكذلك الصورة المحسوسة ليست فى النفس لغير أو غيرية، فإذن المحسوس فى النفس هو الحاس.

فأما الهيولى فإن محسوسها غير النفس الحاسة، فإن من جهة الهيولى المحسوس ليس هو الحاس.

وكذلك يمثل العقل، فإن النفس إذا باشرت العقل، أعنى الصور التى لاهيولى لها ولافنطاسيا، (و) اتحدت بالنفس، أعنى أنها كانت

موجودة في النفس بالفعل، وقد كانت قبل ذلك لا موجودة فيها بالفعل ، بل بالقوة، فهذه الصورة التي لاهيولي لها وفنطاسيا ى العقل المستفاد للنفس من العقل الأول، الذى هو نوعية الأشياء التي هي بالفعل أبداً، وإنما صار مفيداً والنفس مستفيدة، لأن النفس بالقوة عاقلة، والعقل الأول بالفعل، وكل شيء أفاد شيئا ذاته فإن المستفيد كان له ذلك الشيء بالقوة، ولم يكن له بالفعل، وكل ما كان لشيء بالقوة فليس يخرج إلى الفعل بذاته، لأنه لو كان بذاته كان أبداً بالفعل، لأنه لو كان بذاته أبداً بالفعل، لأن ذاته له أبداً ما كان موجوداً، فإذن كل ما كان بالقوة فإنما يخرج إلى الفعل بآخر، هو ذلك الشيء بالفعل، فإذن النفس عاقلة بالقوة وخارجة بالعقل الأول، إذا باشرته، إلى أن تكون عاقلة بالفعل، فإنها إذا اتحدت الصورة العقلية بها لم تكن هى والصورة العقلية متغايرة، لأنها ليست بمنقسمة، فتتاغير، فإذا اتحدت بها الصورة العقلية فهى والعقل شيء واحد، فهى عاقلة ومعقولة. فإذن العقل والمعقول شيء أحد من جهة النفس، فأما العقل الذى بالفعل أبداً المخرج النفس إلى أن تصير بالفعل عاقلة، بعد أن كانت عاقلة بالقوة، فليس هو ومعقولة شيئاً واحداً، (فإذن المعقول في النفس والعقل الأول من جهة العقل الأول ليس بشيء واحد)، فأما من جهة النفس بالعقل والمقول شيء أحد، وهذا في العقل هو بالبسيط أشبه بالنفس وزقوى منه في المحسوس كثيرا.

فإذن العقل إما علة وأول لجميع المعقولات والعقول الثواني، وإما ثام، وهو بالقوة للنفس، مالم تكن النفس عاقلة بالفعل، والثالث هو الذى بالفعل للنفس، قد اقتنته، وصار لها موجوداً، متى شاءت استعملته، وأظهرته لوجود غيرها منها، كالكتابة في الكاتب، فهى له معدة ممكنة، قد اقتناها، وثبتت في نفسه، فهو يخرجها ويستعملها متى شاء، وأما الرابع فهو العقل الظاهر من النفس ، متى أخرجته، فكان موجودا لغيرها منها بالفعل.

فإذن الفصل بين الثالث والرابع أن الثالث قنية للنفس، قد مضى وقت مبتدأ قنيتها ، ولها (أن) تخرجه متى شاءت، والرابع أنه إما وقت قنيته أولا وإما وقت ظهوره ثانياً، متى استعملته النفس، فإذن الثالث هو الذى. للنفس قنية، قد تقدمت، ومتى شاءت كان موجودا فيها، وأما الرابع فهو الظاهر في النفس متى ظهر بالفعل، والحمد لله كثيراً بحسب

استحقاقه.

فهذه آراء (الحكماء الأولين) فى العقل، وهذا، كان الله لك مسدداً! قدر هذا القول فيه، إذ كان ما طلبت القول المرسل الخبرى كاف، فكن به سعيدا!

تمت الرسالة والحمد لله.

مختارات ميريت

أوقفني في الإدراك وقال لى قف ببين يدى ترى العلم وترى طريق العلم. وقال لى العلم طرقات تنفذ إلى حقائ العلم، وحقائق العلم عزائمه، وعزائم العلم مبلغه، ومبلغ العلم مطلعه، ومطلع حده، وحد العلم موقفه.

وقال لى صفة علمك كله وما هو صفة أعمالك كلها.

وقال لى لن تحيط بصفة كلية من شيء فتلك لى ولإحاطتي.

وقال لى كل ما عملت بعلم أسفر لك عن صفة من صفاته.

وقال لى العلم وطرقاته وصف من أوصاف المعرفة، والأعلام في العلم ليس المعرفة أعلام.

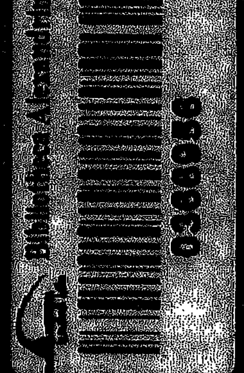
وقال لى العلم كله طرقات، طريق عمل طريق فطنة طريق فكرة طريق كبر طريق تعلم طريق تفهم طريق إدراك طريق تذكرة طريق تبصرة طريق تنفذ طريق توقف طريق مؤتلفة طريق مختلفة.

وقال لى ما إلى المعرفة طريق ولا طرقات ولا فيها طريق ولا طرقات.

وقال لى المعرفة مستقر الغايات وهي منتهى النهايات.

وقال لى الغايات غاياتك، والنهايات نهاياتك والمستقرات مستقراتك والطرقات طرقاتك.

وقال لى إذا كنت من أهل المعرفة فلا خروج عن المعرفة ألا إلى المعرفة ولا طريق فى المعرفة و... إلى المعرفة ولا من المعرفة.







ميريت
للنشر والمعلومات